Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack und D. Kuhn,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1838.

Erstes Quartalheft.

Tübingen,
in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber den Bildungsgang Jesu, besonders über den Einfluß der jüdischen Erziehung auf die Entwicklung seines Messiasbewußtseins.

Es ist ein nie ruhendes, dem menschlichen Geiste von Natur eingepflanztes Verlangen, sich Rechenschaft zu verschaffen von allen bedeutungsvollen Erscheinungen durch Aufsuchung ihrer Ursachen und ersten Gründe. Das Interesse, das wir an allen solchen Untersuchungen nehmen, kann ich mir aber nirgends bewegter und unaufhaltsamer denken, als bei der plötzlichen Erscheinung jenes Nazarethaners, der nicht nur alles übertraf, was man bisher in menschlicher Daseinsform Großes und Herrliches sah, sondern auch alle diejenigen weit hinter sich zurückließ, welchen der unschätzbare Vortheil zu Theil wurde, an ihn sich anzulehnen und die Früchte seines Geistes als fertigen Besitz sich anzueignen.

Freilich könnte es vergebliche Mühe zu sein scheinen *), die allmählige Ausbildung einer Persönlichkeit nachzuweisen, welche sich so ganz über die Menschheit erhebt, und wenn auch als wirklicher Mensch doch als ungleiches Glied in der Reihe der Menschen erscheint. Ja vermessen kommt ein derartiges Beginnen Vielen vor, welche überall Unheiliges erblicken, wo ihr beschränktes Auge unter dem weniger Würdigen den verborgenen edlen Keim nicht zu entdecken vermag, und anstößig manchen Gemüthern von zarter Complexion, welche ungeübt in der unaufhaltsam vordringenden, nur die Wahrheit ehrenden und schonenden Forschung von argem Schauder ergriffen werden, so oft das Licht der Wissenschaft in den tief verborgenen Schacht des Glaubens und des gottandächtigen Gefühles getragen wird.

Was jenen Zweifel angeht, — denn von den andern Insinuationen wenden wir uns ohne Weiteres ab —, so ist zu erwägen, daß alles, was in den Kreis des Endlichen eintritt und innerhalb desselben eine bestimmte Wirkung hervorbringt, eine endliche und zeitliche Entwickelung durchläuft, deren genauere Erforschung, wenn sie auch nicht die vollständige und zureichende Geschichte des wie immer zur Entwickelung Gekommenen nachzuweisen vermag, jedenfalls ein nicht zu verachtendes Licht auf die Erscheinung und ihre Wirkung wirft. Wir sehen also hier absichtlich von der übernatürlichen Geburt Jesu und allem dem ab, was als übernatürliches

*) Plank, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel. Göttingen, 1818. Thl. I. S. 50.

Agens neben den zeitlichen und rein natürlichen Potenzen und Einflüssen zur Darstellung des Gottmenschen thätig gewesen ist, und betrachten sie um so mehr wie eine latente Kraft als die Art ihrer Wirkung für sich so wohl wie auch in Verbindung mit natürlichen Kräften uns völlig unbekannt ist. Diesen übernatürlichen und außerzeitlichen Factor jedoch ganz zu übersehen, ist unzuläßig und müßte zu einer schlechthin falschen Rechnung führen, wie ja auch schon bei jedem gewöhnlichen Menschen das Maaß seiner natürlichen Anlage als ein außerzeitlich und übernatürlich Gegebenes in Anschlag kommt; wir müßen ihn vielmehr, nach der Analogie der gesammten menschlichen Natur, in der Idee einer außerordentlichen natürlichen Begabung, einer ausgezeichneten geistigen Naturanlage mit in Betrachtung ziehen. Den zureichenden Grund hiefür finden wir, ganz abgesehen von der evangelischen Schilderung seiner Geburt ἐκ πνεύματος ἁγίου und seines vorzeitlichen Seins als λόγος θεοῦ, ganz abgesehen von dem Schluß aus dem Reichthum seines, mit keiner fremden Weisheit genährten Geistes auf eine entsprechende Naturanlage, ganz abgesehen von unserem gemeinsamen Glauben an seine Göttlichkeit — schon allein darin, daß Jesus als zwölfjähriger Knabe im Tempel zu Jerusalem solche Beweise ungewöhnlicher geistiger Größe gab, welche alle Anwesenden in staunende Verwunderung versetzten. Luc. 2, 40 ff.

Bedeutender als diese Bedenklichkeit ist die historische, insofern man nach den Quellen fragt, aus welchen die Data für einen nur einigermaßen vollständigen Entwurf der Bildungsgeschichte Jesu geschöpft werden sollen. Unsre kanoni-

schen Evangelien übergehen bekanntlich die Jugendgeschichte Jesu fast ganz, und schränken sich auf die Mittheilung von Denkwürdigkeiten aus seinem öffentlichen Leben ein. Die sogenannten apokryphischen Evangelien, welche die Kindheits- und Jugendgeschichte Jesu hauptsächlich zum Gegenstand haben, würden als willkommene Ergänzung jener dienen können, wenn sie sich nicht durch ihre ausschweifenden und aberwitzigen Fabeln um alle Glaubwürdigkeit gebracht hätten. Und wenn man auch annehmen wollte, daß unter dem bunt ausgeschmückten Gewande ihrer Erzählungen historisch-wahre Züge verborgen sein möchten, so steht uns doch ihre äußerliche Auffassung entgegen, welche die Momente der geistigen Entwickelung Jesu gänzlich übersah. Das bedeutungsvollste, was sie in dieser Beziehung zu erzählen wissen, ist die Angabe, wie Jesus die Buchstaben erlernte *); woraus man auf den Gehalt des übrigen schließen kann.

Wollen wir nun dennoch über unsern Gegenstand Licht

*) Arens, de evangg. apoc. in canonicis usu historic. crit. exeget. Gotting. 1835. pag. 32. In einem Manuscripte der Corporis Christi Bibliothek zu Oxford, welches nach Grabe (zu Irenaeus I, 17.) ein apokryph. Evangelium des Leucius enthält, steht mit der Aufschrift: quomodo Jesus discendus erat literas die Stelle: Et coepit Magister imperiose eum docere, dicendo: dic Alpha. Jesus vero dixit ei: tu mihi dic prius quid sit Beta, et ego dicam tibi, quid sit Alpha; et ob haec Magister iratus percussit Jesum, et postquam percussit eum, mortuus est, womit zu vgl. Thomae Evangel. cap. 14 u. 6 bei Thilo codex apocryphus tom. I.

verbreiten und die Schranken durchbrechen, welche in den urkundlichen Darstellungen des Lebens Jesu bei den Evangelisten gezogen sind, so wird dieß nur auf indirectem Wege geschehen können, indem wir von den uns bekannten allgemeinen Verhältnissen, unter welchen Jesus lebte, und von dem Bilde aus, in welchem uns der vollendete Mann erscheint, Schlüße ziehen auf die Art der geistigen Entwickelung, vermöge welcher er nach der zeitlichen und rein menschlichen Seite seines Wesens Der geworden ist, als welchen wir ihn bei den Evangelisten erblicken.

Jesus wohnte mit seinen Eltern seit seiner frühesten Kindheit bis zu seinem öffentlichen Auftritte zu Nazareth in Galiläa Matth. 2, 23. 21, 11. 26, 69. Mr. 16, 6. Joh. 19, 9. Apostg. 22, 8 einsam und zurückgezogen, wie man daraus schließt, daß Nathanael, welcher nur zwei Stunden von Nazareth in Kana wohnte, nichts von ihm wußte Joh. 1, 45. 46. In Nazareth wurde er erzogen Luk. 4, 16. 24 vgl. 2, 40. 52, und die Elemente seiner Ausbildung, wofern sie irgendwie örtlich bedingt sind, müßen hier aufgesucht werden oder nirgends. Es ist daher ein seltsamer Einfall, wenn man zur Erklärung der Weisheit Jesu auf die Mysterien Aegyptens, wohin er mit seinen Eltern, den Herodischen Nachstellungen zu entfliehen, gekommen ist, hinweist, wie Celsus *), die Juden in ihrem Talmud **) und Andere ***)

*) Origenes cont. Cels. I. 28.

**) Schöttgen, Horae hebr. II. p. 697 seqq.

***) Homiliae Clement. II u. III. §. 42. 51. Evangel. Joann. Templar. bei Thilo, cod. apoc. I. p. 848. 849.

gethan haben: denn die Flucht nach Aegypten fiel für Jesus in eine Zeit, in welcher die geistige Empfänglichkeit so gut als ganz verschlossen ist; der Aufenthalt in Aegypten war so kurz und vorübergehend *), daß an Erlernung von Wissenschaften oder Künste, — denn auch solche, nämlich die vorgeblichen magischen Künste Jesu leitet man daher —, gar nicht gedacht werden kann; der Einweihung in die Geheimlehre der Priester standen überall solche Hindernisse entgegen, daß diese schwerlich von armen Juden in einem Zeitraume von ein Paar Monaten überwunden werden konnten, bei dem gemeinen Volke aber war allenthalben nur gemeiner Aberglaube zu finden **), welchen man zur Quelle der Weisheit Jesu nicht wird erheben wollen.

Welches nun aber die Erziehung Jesu in Nazareth gewesen und welchen bildenden Einfluß sie auf ihn gehabt habe, steht jetzt zu beantworten. Zum Voraus überzeugt uns die Aeußerung der Juden: πῶς οὗτος γράμματα οἶδε, μὴ μεμαθηκώς; daß er zu keines Rabbi Füßen gesessen, oder wie wir sagen, keinen gelehrten Unterricht genossen, wenn ihm gleich später nicht nur seine Schüler, sondern selbst Archoeten, Schriftgelehrte und Pharisäer den Ehrentitel Rabbi gegeben haben. Joh. 3, 2. Matth. 8, 19. Und wenn man seine wiederholten eigenen Aeußerungen, daß er die Lehre, die er verkündige, von Gott empfangen und von keinem Menschen erlernt habe Joh. 7, 16 u. a., in aller Strenge auffaßt, könnte es selbst scheinen, daß er überhaupt gar keinen

*) Planck a. a. O. S. 59. 60.

**) Origenes c. Cels. I. 12. p. 330 ed. de la Rue.

Schulunterricht genossen und im strengsten Sinne Autodidakt oder vielmehr Theodidakt gewesen sei. Allein der von Lukas erzählte Auftritt des zwölfjährigen Jesus im Tempel zu Jerusalem beweist offenbar das Gegentheil. Wenn er hier in die Versammlung der Schriftgelehrten, welche über das Gesetz sich unterredeten, eilte, ihnen Fragen vorlegte und Antworten gab, welche die Zuhörer in Verwunderung versetzten, und darüber seine Eltern und die Heimreise vergaß, so scheint damit überhaupt angedeutet zu sein, daß er alle dergleichen Gelegenheiten benützte, um am Leitfaden der heiligen Schrift seine Einsichten zu erweitern und darzulegen. Auch spricht er dieß selbst aus, wenn er seinen Eltern entschuldigend erwiedert: *τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε, ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με;* Luc. 2, 49. Der Schluß von den Unterredungen über das Gesetz im Tempel auf die Disputationen der Schriftgelehrten in den Synagogen, welchen Jesus in Nazareth anzuwohnen Gelegenheit hatte, ergibt sich hieraus von selbst, wobei man sich zur Bestätigung noch auf die Gewohnheit berufen kann, welcher er während seines öffentlichen Lebens huldigte, in den Synagogen nicht blos an den Sabbaten, sondern auch an andern Tagen zu lehren.

Die Unterweisung der Kinder in der Schule und zu Hause war bei den Juden überhaupt eine der ersten Angelegenheiten, und kein Volk des Alterthums kann sich hierin mit der jüdischen Nation messen. Schon ihr Gesetzgeber Moses hat als göttlichen Befehl ihnen auferlegt: „Schärfe die Worte des Gesetzes, Israel, deinen Söhnen ein, und rede davon, wenn du in deinem Hause sitzest, und wenn du auf

dem Wege gehest, und wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehest, und binde sie zum Zeichen an deine Hand und habe sie zum Stirnband zwischen deinen Augen *) und schreibe sie an die Pfosten deines Hauses und an deine Thore" 5 Mos. 6, 7—9. Die Juden aber tragen noch heutiges Tages, wie schon zur Zeit Jesu **), in unverständig buchstäblichem Gehorsame gegen diese Verordnung ihre Phylacterien, Thothaphot, oder nach dem spätern Ausdrucke Thephilin, an der Stirne und linken Hand beim Gebete.

Die religiöse Erziehung und Bildung der Jugend betrachtete der Jude als eine heilige Obliegenheit, wie er denn selbst unablässig die hl. Schriften durchforschte. Joh. 5, 39. In der Geschichte der Susanna wird gleich am Eingange bemerkt: *καὶ οἱ γονεῖς αὐτῆς δίκαιοι, καὶ ἐδίδαξαν τὴν θυγατέρα αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ* ***), und von Timotheus, der einen heidnischen Vater, aber eine Jüdin zur Mutter hatte, sagt der Apostel Paulus: *ὅτι ἀπὸ βρέφους τὰ ἱερὰ γράμματα οἶδας* †). Der jüdische Geschichtschreiber Josephus gibt noch ausführlichere Nachrichten: Welche Ehrerbietung, sagt er (Contr. Apion. I. 8), wir für unsere heiligen Bücher hegen, zeigt sich am besten in der That. Denn obgleich schon eine geraume Zeit, seit wir sie besitzen, verflossen ist, so hat doch noch Niemand weder etwas hinzusetzen, noch wegzunehmen oder abzuändern sich unterstehen dürfen; es ist

*) Vgl. 2 Mos. 13, 9. 16.

**) Matth. 23, 5.

***) Histor. Susann. v. 3.

†) 2 Timoth. 3, 15.

vielmehr allen Juden schon mit der Muttermilch eingepflanzt, daß sie dieselben für göttliche Schriften achten, und bei den Lehren derselben fest stehen bleiben, und wenn es die Noth erfordert um ihretwillen selbst den Tod mit Freuden erdulden *). An einer andern Stelle bemerkt derselbe Geschichtschreiber: „Wir Juden wohnen in keinem Lande, das am Meere liegt und legen uns auch nicht auf Kaufmannschaft, sondern wenden unsern größten Fleiß auf gute Erziehung unserer Kinder und Beobachtung der Gesetze, indem wir eine nach denselben genau eigerichtete Frömmigkeit für das Nothwendigste in dem ganzen Leben halten **).“ Außerdem wird von Josephus angedeutet ***), daß die Kinder das Gesetz auswen-

*) *Πᾶσι δὲ συμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις, τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα, καὶ τούτοις ἐμμένειν, καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, θνήσκειν ἡδέως.*

**) Cont. Apion. I. 12. *Μάλιστα δὲ πάντων περὶ παιδοτροφίαν φιλοκαλοῦντες, καὶ τὸ φυλάττειν τοὺς νόμους, καὶ τὴν κατὰ τούτους παραδεδομένην εὐσέβειαν, ἔργον ἀναγκαιότατον παντὸς τοῦ βίου πεποιημένοι.*

***) Antiqq. IV, 8. 12. *μανθανέτωσαν δὲ καὶ οἱ παῖδες πρώτους τοὺς νόμους, μάθημα κάλλιστον καὶ τῆς εὐδαιμονίας αἴτιον.* Und kurz vorher: *καλὸν γὰρ ταῖς ψυχάις ἐγγραφέντας αὐτοὺς καὶ τῇ μνήμῃ φυλαχθῆναι, ὡς μηδέποτε ἐξαλειφθῆναι δυναμένους.* Cont. Apion. II, 18. *ἡμῶν δὲ ὁντινοῦν εἴ τις ἔροιτο τοὺς νόμους, ῥᾷον ἂν εἴποι πάντα, ἢ τοὔνομα τὸ εἁυτοῦ· τοιγαροῦν ἀπὸ τῆς πρώτης εὐθὺς αἰσθήσεως αὐτοὺς ἐκμανθάναντες, ἔχομεν ἐν ταῖς ψυχαίς ὥσπερ ἐγκεχαραγμένους.*

dig lernen, welches die beste Kunst und eine Ursache vielen Glückes sei.

Welches Gewicht die spätern Juden auf die Erziehung und Bildung der Kinder legten, geht aus unzähligen Aeußerungen der Rabbinen und schon allein aus der Stelle der Mischna *) hervor, welcher zufolge ein Sohn im 5ten Jahre zum Lesen der Bibel, im 10ten zur Bekanntschaft mit der Mischna, im 13ten zur Beobachtung der 613 Gebote der Thora und im 15ten Jahre zum Studium der Gemara angeleitet werden mußte **).

Außer der häuslichen Erziehung, deren Zielpuncte und bewegende Hebel Jehova der einzig wahre, Israel vor allen Völkern der Erde auszeichnende und beglückende Gott, die Heilighaltung des Gesetzes und der Propheten als wahrhaft göttlicher Schriften, als der Quellen alles Glücks und Heils Joh. 5, 39. 2 Timoth. 3, 15. und aller ächten Wissenschaft, die feste Hoffnung auf den bevorstehenden, überschwenglichen Glanz und Glückszustand der Nation im Messias waren, hatten die Juden noch besondere theils öffentliche, theils Privat-Anstalten für den Zweck der Erziehung und Bildung. „In allen Dingen, sagt Josephus, gibt es zwei Wege, die man in Einrichtung sowohl der Lehre als des Lebens ergreifen muß, wovon der eine die Lehrsätze, der andere die Lebensregeln in sich begreift. Alle alten Gesetzge-

*) Thl. IV. S. 482 bei Hartmann, die enge Verbindung des A. T. mit dem N. Hamburg 1831. S. 377.

**) Hartmann a. a. O.

der haben einseitig bald nur jenen, bald diesen hervorgehoben und ausgezeichnet. Unser Gesetzgeber aber hat diese zwei Stücke mit großer Sorgfalt mit einander vereinigt, indem er weder eine stumme Einrichtung der Lebensordnung hinterlassen, noch auch gestatten wollte, daß die Lehrsätze nicht zugleich mit ihrer Ausübung verbunden würden. Er hat vielmehr alles vom Kleinsten bis zum Größten bestimmt angeordnet, und damit sich keiner mit dem Vorwande der Unwissenheit entschuldigen könnte, hat er das Gesetz aufgeschrieben und uns zur Richtschnur in allem hinterlassen. Auch hat er selbst dieses für die Zukunft nicht hinlänglich erachtet, daß wir es ein- zwei- oder mehreremale angehört hätten, sondern er machte noch überdieß die bestimmte Verordnung, daß wir alle sieben Tage, mit Beseitigung aller andern Geschäfte, um dasselbe, wenn es vorgelesen würde, anzuhören und dem Gemüthe aufs tiefste einzuprägen, zusammenkommen sollten, welches wir bei allen andern Gesetzgebern nicht wahrnehmen *).

Dieser letztern Bemerkung zu Folge ist es zunächst die Synagoge und zwar als kirchliche Versammlung, welcher wir einen bedeutenden Einfluß auf die Erziehung und Bildung des Juden zuschreiben müßen. In den Synagogenversammlungen, welche nicht blos am Sabbate, sondern auch am Montag und Donnerstag von den eifrigen Israeliten

*) Contr. Apion. II. 17. 18. Ουκ εισάπαξ ἀκροασαμένους, οὐδὲ δίς, ἢ πολλάκις, ἀλλ᾽ ἑκάστης ἑβδομάδος τῶν ἄλλων ἔργων ἀφεμένους, ἐπὶ τὴν ἀκρόασιν τοῦ νόμου ἐκέλευσε συλλέγεσθαι καὶ τοῦτον ἀκριβῶς ἐκμανθάνειν.

besucht zu werden pflegten *), wurden seit den Zeiten des Antiochus Epiphanes neben dem Pentateuch auch die prophetischen Schriften des A. T. vorgelesen. Auf die Vorlesung im Urtexte folgte seit dieser Periode **) eine Auslegung des Vorgelesenen zum Zweck der Erbauung und der Belehrung, eine Sitte, auf die sich im N. T. sehr viele deutliche Hinweisungen finden Luk. 4, 20. Apg. 13, 15 ff. 17, 2. 3. vgl. 1 Kor. 12, 10. 30. 14, 5. 13. 26. Maimonides ***), der diese Sitte fälschlich bis auf Esra zurückführt, spricht sich darüber so aus: Von den Tagen Esras an war es üblich, daß dem Vorleser des Gesetzes ein Ausleger zur Seite stand, welcher dem Volk zu dolmetschen hatte, was der Lector in dem Gesetze vorgelesen, damit es den Sinn der Worte richtig verstände. In den früheren Zeiten, wo noch der hebr. Urtext vorgelesen wurde, bestand die Dolmetschung in einer paraphrastischen Uebertragung des Textes in den spätern Volksdialect, eine Gewohnheit, aus welcher nachmals die sog. Targumim, die ostaramäischen Paraphrasen entstanden, wovon die des Onkelos und Jonathan noch in das Zeitalter Christi fallen. Sei es aber auch, daß die Sitte, den Urtext vorzulesen, im Zeitalter Jesu nicht mehr üblich war, und die Lesestücke aus den Targumims vorgetragen wurden, so wissen wir doch, daß diese umschreibend waren und wie die gr. Uebersetzung des alten Testaments mehr und weniger ein dogmatisches System ausdrückten, welches aus dem Ur-

*) Hartmann a. a. O. S. 372.

**) Vitringa de synagoga vet. p. 1015 seqq.

***) Bei Vitringa a. a. O. S. 1020.

terte nicht unmittelbar hergeleitet war. Dabei ruhte die Gewohnheit, über das Vorgelesene einen erweiternden, erbaulichen und belehrenden Vortrag zu halten, keineswegs, sondern wurde, wie wir aus dem N. T. wissen, beibehalten, gesetzt auch, daß in dieser Zeit die Vorlesung aus dem Originaltext bereits nicht mehr im Gang gewesen.

Aber die Synagogen waren nicht blos kirchliche Versammlungen, sondern auch öffentliche Schulen *), in welchen Gelehrte und im Gesetz wohl unterrichtete Juden zusammen kamen, um über das Gesetz und die väterlichen Satzungen Vorträge, Unterredungen und Disputationen zu halten; Versammlungen, von welchen höchstens das weibliche Geschlecht ausgeschlossen war, während männliche Personen von jedem Alter offenen Zutritt hatten, wie wir aus der Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel deutlich ersehen. An unsere Schulen darf man hiebei nicht denken, sondern weit eher an die Schulen der griechischen Philosophen, welche zu ihrem Volke und zu der lernbegierigen Jugend ungefähr in demselben Verhältnisse standen, als die γραμματεῖς und νομικοί oder νομοδιδάσκαλοι bei den Juden. Jene versammelten sich auf dem Markte, unter den Hallen der Gymnasien, in den Buden der Kaufleute, bei Gastmählern und ähnlichen Gelegenheiten, um sich über die öffentlichen Angelegenheiten, über Wissenschaft, Kunst und Leben zu unterhalten, zu unterrichten und zu disputiren. So sammelten sich die Juden um einen berühmten Lehrer Joh. 7, 66.; so giengen die jüdischen Gelehrten an öffentliche Plätze, in die Syna-

*) Vitringa, l. c. p. 134 seqq.

gogen und den Tempel, um über das Gesetz zu sprechen *). Luc. 8, 2. Joh. 8, 33.

Eine andere auf den doppelten Zweck des Gebets und der Lehre berechnete Anstalt hatte jeder wohlhabende Israelite in seiner eigenen Wohnung, in dem sog. ὑπερῷον oder ἀνώγεον. Dahin begab man sich mit seiner Familie, dem Gebete und der Betrachtung der göttlichen Dinge zu obliegen, aber auch mit andern, Freunden oder Bekannten, in der Absicht über das Gesetz sich zu unterhalten und zu disputiren **), vgl. Apg. 1, 13. 2, 3. Daß hiebei auch für den Jugendunterricht gesorgt war, läßt sich erwarten und geht aus Apg. 20, 7 ff. aufs deutlichste hervor, wo erzählt wird, daß der Jüngling Eutychus, während Paulus sprach, vom Schlafe überwältigt aus dem dritten Stockwerke herabfiel.

Außerdem gab es bei den Juden auch noch Schulen von Privaten. Es scheint nämlich jedem ordentlicher Weise promovirten Lehrer erlaubt gewesen zu seyn, in seiner Wohnung eine Schule aufzuschlagen und das Gesetz zu lehren; oder es hatten mehrere zusammen eine solche Schule, von welcher Art die des Tyrannus ***) gewesen zu seyn scheint †).

Endlich treffen wir bei allen cultivirten Völkern die Einrichtung, daß den Kindern, besonders der bemittelteren Fa-

*) S. Ernesti de scholis et doctoribus veterum Judaeorum et Christianorum, in seinen opuscul. theolog. p. 573 ff.

**) Vitringa, l. c. p. 145 seqq.

***) Apg. 19, 9.

†) Vitringa, l. c. p. 156.

milien Lehrmeister, Begleiter und Erzieher gegeben wurden *). Mit Rücksicht auf die Verordnung des jüdischen Gesetzgebers 5 Mos. 33. 8—11. welcher zu Folge die Leviten zum Lehrerstande erhoben wurden, und auf die Nachricht 2 Chronik 17, 7—9 vgl. Nehem. 8, 1 ff. 9, 13, nach welcher Leviten und Priester mit der Thora in dem Lande umhergezogen, um das Volk zu unterrichten, dürfen wir bei den Juden ein Gleiches voraussetzen, und die Leviten als diejenigen betrachten, welche in der Regel von jenen als Hofmeister gebraucht wurden. Jesus nun gehörte zwar keiner wohlhabenden Familie an; dennoch mag der lernbegierige Knabe, der sich des Wohlgefallens der Menschen schon frühe erfreute Luc. 2, 52, bei verwandten oder sonst befreundeten Familien sich angeschlossen haben.

Dieß sind die auf den Unterricht abzweckenden jüdischen Institute, welche bei der Frage nach dem Bildungsgange Jesu in Betracht kommen: Fassen wir Tendenz und Geist derselben, so wie der jüdischen Erziehung und Bildung überhaupt, in einem Ausdrucke zusammen, so bezweckten sie die größtmögliche Einweihung des Geistes in die heiligen Nationalschriften, eine Unterweisung, bei der es darauf ankam, daß der individuelle Geist in seinem Für-sich-seyn sich aufgebe und als Neugeburt aus dem Gesetze des Nationalgottes hervorgehe. Da dieses Gesetz als unmittelbare göttliche Offenbarung galt, und außer seinem mündlich fortgepflanzten Zweige und dessen Erklärung kein anderes menschliches Gesetz neben ihm bestand, da es vielmehr alle Zweige des

*) Vitringa l. c. p. 372 seqq.

menschlichen Wissens und Handelns, insbesondere die Normen des Staats- und Familienlebens aus sich erzeugte und mit seinem göttlichen Character sanctionirte, so war das Ziel des Lebens, zu welchem der Jude von der Wiege an hingeleitet wurde, göttliche Wahrheit und göttliche Gerechtigkeit. Kein Volk des Alterthums kommt nur von Ferne der Hoheit und reinen Geistigkeit gleich, womit der Jude das menschliche Leben auffaßte und durch die Erziehung zu verwirklichen suchte. Nirgends finden wir diese strenge Einheit und Stetigkeit des Unterrichts, der Bildung und des Lebens überhaupt; nirgends das rein geistige, göttliche Princip so unversehrt gehalten, und in einer so durchaus unmittelbaren und lückenlosen Anwendung auf das Irdische und den Menschen als bei den Juden *). Wenn der Grieche seinen Knaben

*) Diese Betrachtungen sind nicht aus der Luft gegriffen; sie bieten sich einem Jeden von selbst dar, der über die Oberfläche wegsehen und mit uneingenommenem Urtheil auf die Principien historisch wohlbeglaubigter Thatsachen eingehen mag. Josephus bestätigt fast wörtlich unsere Bemerkungen, und wenn ihm auch die Liebe zu seinem Volke die Begeisterung eingab, womit er über diesen Gegenstand spricht, so steht ihm doch überall die Wahrheit der Thatsachen zur Seite, welche seine Darstellung in der Hauptsache vollkommen rechtfertigen. In der Schrift Cont. Apion. liber II. §. 19 bemerkt er: *Τοῦτο πρῶτον ἁπάντων τὴν θαυμαστὴν ὁμόνοιαν ἡμῖν ἐμπεποίηκεν. το γὰρ μίαν μὲν ἔχειν καὶ τὴν αὐτὴν δόξαν περὶ θεοῦ, τῷ βίῳ δὲ κα[illegible] τοῖς ἔθεσι μηδὲν ἀλλήλων διαφέρειν, καλλίστην, ἐν ἔθεσιν ἀνθρώπων συμφωνίαν ἀποτελεῖ. παῤ ἡμῖν γὰρ μόνοις, οὔτε περὶ τοῦ θεοῦ λόγους ἀκούσεταί τις ἀλλήλοις ὑπεναντίους,*

im Homeros unterrichten ließ, wenn er diesen Dichter als den Inhaber und Interpreten der göttlichen Wahrheit betrachtete und seine Schriften als positive Norm des Wissens um das Göttliche hinstellte: so trat doch alsogleich als Gegensatz die Wissenschaft der menschlichen Dinge hervor und damit ein Zwiespalt, der um so schneidender war, je weniger jenes Göttliche das Menschliche zu besiegen vermochte, so daß der gereifte selbstdenkende Mann den göttlichen Dichter und Führer seiner Jugend bei Seite legte, um das Wahre und Gute an andern Quellen zu suchen. Mit dem Verluste der Einheit und Stetigkeit des Lebens ging dem Griechen aber auch die sittliche Kraft und wahre Bedeutung desselben verloren, und er sah sich in eine endlose Zerrissenheit gesetzt. Konnte sich ein Platon über diesen Widerspruch nicht erheben *), wie mochte es erst allen andern ergehen, die an natürlicher Tüchtigkeit so weit hinter ihm zurückblieben!

ὁποῖα πολλὰ παρ' ἑτέροις· οὐδ' ὑπὸ τῶν τυχόντων μόνον κατὰ τὸ προςπεσὸν ἑκάστῳ λέγεται πάθος, ἀλλὰ καὶ παρά τισι τῶν φιλοσόφων αὐτῶν τετόλμηται, τῶν μὲν τὴν ὅλην θεοῦ φύσιν ἀναιρεῖν τοῖς λόγοις ἐπικεχειρηκότων, ἄλλων δὲ τὴν ὑπὲρ ἀνθρώπων αὐτοῦ πρόνοιαν ἀφαιρουμένων; οὐδ' ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι τῶν βίων ὄψεται διαφοράν· ἀλλὰ κοινὰ μὲν ἔργα πάντων παρ' ἡμῖν, εἷς δὲ ὁ λόγος ὁ τῷ νόμῳ συμφωνῶν περὶ θεοῦ, πάντα λέγων ἐκεῖνον ἐφορᾷν· καὶ μὴν περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων, ὅτι δεῖ πάντα τὰ ἄλλα τέλος ἔχειν τὴν εὐσέβειαν, καὶ γυναικῶν ἀκούσειεν ἄν τις καὶ τῶν οἰκετῶν.

*) S. die ganze Schrift de republica. Im Eutyphron stellt sich dieser Zwiespalt concretar dar in der Frage: ἆρα τὸ ὅσιον,

Mehr noch als hier müßte sich die jüdische Lebensansicht und die darnach bestimmte Erziehung und Bildung der Juden vortheilhaft darstellen, wenn wir von den gebildetsten Völkern der alten Welt auf diejenigen sehen wollten, welche bei den Griechen nicht in die Schule gegangen, eine eigene, aber noch viel bedeutungslosere Weisheit zu Tage gebracht haben. Doch dieß gehört nicht hieher. Genug, wenn es einleuchtet, daß zur Entfaltung eines tiefbegabten, auf das religiöse Leben der Menschheit einzuwirken bestimmten Gemüthes keine Schule erfolgreicher beitragen konnte, als die jüdische.

Inwieweit aber Jesus die Vortheile der jüdischen Bildung gemäß der örtlichen und häuslichen Verhältnisse seiner Eltern so wie nach Maaßgabe der Aufmerksamkeit, welche sie diesem Gegenstande schenkten, genossen hat: darüber läßt sich nur Wahrscheinliches ausmitteln. Nazareth heißt im N. T. *) πόλις Matth. 2, 23. Luk. 1, 26. 2, 4., woraus hervorgeht, daß es kein ganz unbedeutender Ort war und eine Synagoge und Schulen gehabt haben muß. Wäre indessen der Unterricht bei den Juden mit großem Aufwande verbunden gewesen, so hätte Jesus in den Vermögensverhältnissen seiner Eltern vielleicht ein bedeutendes Hinderniß einer sorgfältigen Bildung gefunden. Aber theils war nur der gelehrte Unterricht (den Jesus nicht genossen) mit besonderem Aufwande verknüpft **),

---

ὅτι ὅσιόν ἐστι, φιλεῖταί ὑπὸ τῶν θεῶν· ἢ ὅτι φιλεῖται, ὅσιόν ἐστιν. I. p. 21. ed. Bipont.

*) Im A. T. und bei Josephus kommt es nicht vor.

**) Gewöhnlich machte er selbst Reisen nothwendig; so ging Paulus zu diesem Zwecke nach Jerusalem. Apg. 22, 3.

theils läßt sich nicht behaupten, daß seine Eltern in dürftigen Umständen gelebt hätten; wenigstens folgt dieß nicht aus Matth. 8, 20 und 2 Kor. 8, 9, obgleich allerdings der Luk. 2, 24 (vgl. 3 Mos. 12, 8) angeführte Umstand auf glänzende Vermögensverhältnisse nicht denken läßt *). Sehen wir nun auf der einen Seite bei Jesus selbst eine ungewöhnliche Wißbegierde und einen dem gewöhnlichen Entwicklungsgang vorauseilenden Drang für das Religiöse und Göttliche Luk. 2, 46 ff., so erscheinen uns von der andern Seite seine Eltern besonders fromm und gewissenhaft auf die Vorschriften des Gesetzes haltend Luk. 2, 41; und man muß annehmen, nicht nur daß er Erziehung und Schulbildung überhaupt genossen, sondern auch mit der Sorgfalt und dem Erfolge sie genossen, welche im Einklange stehen mit seinem natürlichen Streben nach dem Höhern, mit der Frömmigkeit seiner Eltern und dem Geiste der Nation, welche auf die Erziehung allezeit das größte Gewicht gelegt und die religiöse Bildung der Jugend als eine der heiligsten Pflichten gegen das Gesetz geachtet hat **).

*) Walch miscell. sacr. p. 866 seqq. Winer bibl. R.W.B. I. S. 165.

**) Höchst wahrscheinlich ließen die Eltern Jesum auch ein Handwerk erlernen. (A duodecimo anno usque ad trigesimum Christus delituit et artem fabrilem exercuit Luc. 3, 23, Marc. 6, 3. Matth. 13, 55. Cornel. a Lapide Comment. in N.T. Tom. I. p. 13. b. edit. August. Vindel.) Denn auch dieß gehörte zu einer guten Erziehung (quicunque filium suum non docet aliquod opificium est ac si doceret eum latrocinium, ein rabbinischer Ausspruch bei Lightfoot hor. heb. p. 616 vgl. den talmud. Tract. Pirke avoth 2, 2 u. Sota ed. Wagenseil p. 597) und selbst Gelehrte lernten und betrieben Handwerke

Daß sodann seine Bildung und Entwickelung allmählig vor sich gegangen, ist hiemit schon ausgesprochen. Jede andere Vorstellung wäre doketisch. Die Jugend Jesu war kein bloßer Schein; die evangelische Vorgeschichte selbst sagt: er habe zugenommen (προέκοπτε) an Weisheit und Alter und Gnade vor Gott und den Menschen Luk. 2, 52, eine Parallele der geistigen und leiblichen Entwickelung, welche nicht treffender hätte gezogen werden können. Und während seines öffentlichen Lebens gab er die unzweifelhaftesten Beweise seiner wahrhaft menschlichen Natur, welche uns berechtigen, unter diesem Gesichtspuncte auch seine Jugend zu betrachten. Endlich muß eben so unumwunden anerkannt werden, daß diese Bildung und die Allmähligkeit der-

(wie Paulus; s. Rosenmüller, Morgenl. VI. 42; die Ansicht der Griechen hierüber: Wachsmuth, hellen Alterth. II. 1. 47 f.; und überhaupt Winer bibl. R.W.B. I. S. 543). Daß Jesus das Zimmerhandwerk erlernt und betrieben habe, berichten zuerst die apokryphischen Evangelien: Evang. infant. arab. cap. 38 u. 39, Evang. Thomae cap. 13 vergl. Act. Thom. p. 154 bei Thilo cod. apocr., sodann Justinus M. (ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά [Pflug und Joch] dialog. c. Tryph. c. 88), Celsus (bei Origen. c. Cels. VI. c. 36 und A. (s. Suiceri thesaur. eccles. s. v. τέκτων). Mark. 6, 3 wird Jesus wirklich ὁ τέκτων genannt, wenn die Leseart mehrerer Codd. richtig ist; Origenes, welcher läugnet (c. Cels. VI. c. 36), daß Jesus im Kanon τέκτων genannt werde, liest mit and. Codd. τέκτωνος υἱός. Doch scheint jenes ursprünglich, s. Griesbach in app. ad h. l.: dagegen Fritzsche comm. z. d. St.

selben einen verhältnißmäßigen Antheil selbst an dem Höchsten und Tiefsten, was sich in dem Bewußtseyn des vollendeten Mannes ausgesprochen, gehabt haben. Mehr noch! Dieselbe Bedeutung, welche überhaupt der Erziehung und Bildung gegeben, der Einfluß, der ihr als Erweckungsmittel des Geistes zugeschrieben wird, muß auch hier anerkannt werden. Es ist aber bei allen großartigen Persönlichkeiten dieses äußerliche Vehikel weder etwas zufälliges und gleichgültiges, noch rücksichtlich seiner Wirkung etwas leeres und bedeutungsloses, sondern nach dem Gesetze der moralischen Weltordnung eben so absichtsvoll, erfolgreich und nothwendig, als die natürliche Begabung. Die Geburt Jesu als Jude und seine jüdisch-volksthümliche Erziehung haben wir deßhalb neben seiner Naturanlage und Bestimmung zum Messias als integrirendes Moment, — als zweiten nothwendigen Factor bei Erklärung seiner zeitlichen Erscheinung und ihres Entwickelungsprocesses aufrecht zu erhalten. Das aber ist für unser Auge allerdings in tiefes Dunkel gehüllt, in welchem näheren Bezug beide stufenweise begriffen waren, wie sie durch einander gewirkt haben zu derjenigen schlechthin einigen Geistes- und Lebensrichtung, welche uns in der Persönlichkeit Jesu entgegen tritt. Das jüdische Element hat auch andere, hoch begabte Geister genährt, welche sich doch alle sehr ungleich zu Jesus verhalten. Ich will nicht sagen, daß es in keinem derselben das Messiasbewußtseyn hervorgerufen und verwirklicht hat; denn dazu gehörte die Messiasbestimmung und die ihr entsprechende natürliche Begabung, welche nach der Voraussetzung nur allein Jesu zu Theil geworden, sondern das jüdische Element erscheint in dem Messias sogar alterirt und

als ein ganz anderes, als es für sich genommen war, oder doch in der Zeit und Umgebung Jesu verstanden, erklärt und geltend gemacht wurde; folglich auch bei seiner Erziehung und Bildung geltend gemacht wurde. Zum Beweis dient schon der allgemeine Widerspruch, den Jesus bei seiner Nation, seinen Vorläufer und wenige Nathanaele ausgenommen, fand, ob er sich gleich durch so starke Beweise geistiger und sittlicher Hoheit und durch die offenbarste Gunst des Himmels in Ansehung alles dessen legitimiren konnte, was er von sich und seinem Streben geltend machte. Beobachten wir den Gang, welchen die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts überall nimmt, wo sie auf eine weiteingreifende Weise zu Tage tritt, so treten ihre Organe, die providentiellen Menschen, nicht mit einer unbestimmt wirkenden mächtigen Naturkraft auf, welche ihre Richtung und nähere Bestimmung von Außen erhält, sondern obgleich nothwendig durch das sie umgebende Aeußere angeregt, trägt ihr ursprünglicher Geist in sich sein eignes Richtmaaß und zugleich das Feuer der Läuterung, nur dasjenige in sich aufnehmend, was sich mit ihm assimilirt und das andere umgestaltend und Schritt für Schritt nach dem Maaße, als es auf ihn eindringt, reinigend. Betrachten wir darnach die Entwickelung Jesu unter dem Einflusse der jüdisch-nationalen Bildungselemente, so unterscheidet sich Das, was ihm unmittelbar als Bildungsmittel für seinen Geist in der jüdischen Erziehung dargeboten wurde, von Dem, was er sich durch die Selbstthätigkeit und eigenthümliche Natur seines Geistes geleitet wirklich aneignete, sehr bedeutend. Dieses ist keine Erweiterung, Steigerung oder überhaupt stetige Entwickelung von jenem; sondern beide ste-

hen sich, obgleich das zeitliche Judenthum und nichts anderes auf Jesus einwirkte, und in beiden dasselbe Princip, die heilige Schrift der Juden, anerkannt ist, geradezu entgegen. Wenn der zur Zeit Christi herrschende Geist des Judenthums in immer größerer Divergenz von dem innern, auf den heiligen Nationalschriften ruhenden Geiste desselben begriffen war, ob er sich gleich fortwährend auf diesen stützte und einer vollkommenen Harmonie mit ihm sich bewußt war, so kehrte dieses zeitliche und von seiner Wahrheit abgeirrte Judenthum, indem es Demjenigen als Geistesnahrung geboten wurde in welchem der göttliche Geist des wahren Judenthums persönlich real geworden war, Schritt für Schritt, nach dem Maaße der Fortbildung dieses Individuums zur Selbstständigkeit und zum Bewußtsein seiner Bestimmung, convergirend auf seine ursprüngliche göttliche Wahrheit zurück. In diesem Resultate liegt eine innere Nothwendigkeit, zugleich eine Einfachheit und Natürlichkeit des Processes selbst, welche die Wahrheit desselben unzweifelhaft verbürgen. Die Richtung auf den ursprünglichen Geist des Judenthums muß daher auch bei Jesus als eingeboren betrachtet werden *).

---

*) Man wird aus dieser Entwickelung wohl sehen, wie wenig gegründete Ursache Diejenigen haben, die dergleichen überall geflissentlich aus dem Wege gehen. Das Interesse des frommen Glaubens glaube ich eben so sehr gewahrt zu haben, als die Andern, welche Jesum ohne Weiteres als Theodidacten hinstellen. Das ist er auch nach unserer Erklärung; aber wenn man über diesen Begriff denken will, so muß man über ihn hinausgehen. Der unvermittelte Glaube hat blos als solcher

Aber trotz dieses Mißverhältnisses wird man doch nicht in Abrede stellen können, daß der Geist Jesu lediglich unter solchen Verhältnissen seine natürliche Entwickelung beginnen und vollenden konnte, und daß somit diese als die allein adäquaten und nothwendigen Vehikel seiner Entwicklung betrachtet werden müßen. Jedes fremde Element, das man etwa herbeiziehen möchte, stört und vernichtet den factischen und rationalen Zusammenhang, in welchem Jesus mit dem Judenthume nach Geburt und Wirksamkeit, Erziehung und Bildung steht. Wobei nicht außer Acht zu lassen ist, daß Jesus selbst sich nirgends auf ein solches beruft, nirgends eine Uebereinstimmung seiner Lehre mit fremder Weisheit, mit den Ansichten auswärtiger Völker, nicht einmal mit der Wissenschaft der einheimischen Gelehrten, Secten und Schulen behauptet, sondern jederzeit nur auf sein inneres, unmittelbar göttliches Bewußtsein, auf die heiligen Schriften seines Volkes und auf die Uebereinstimmung ihrer Verheißungen mit seinen Lehren und Leistungen hinweist. Die Messiasidee insbesondere, als deren persönlichen Träger und Vollstrecker er sich geltend machte, ist dem Judenthume, in dem Sinne, als sie von Jesus aufgefaßt und verwirklicht wurde, ausschließlich eigenthümlich. Wenn sich in andern alten Religionen, wie in dem Zendsysteme in der Idee des Sosiosch (Erlöser) Anklänge

kein Recht, sich dem vermittelnden und vermittelten voranzustellen, so lange er sich in Wahrheit keines größeren frommen Grundes rühmen kann, sondern er muß ihm nachstehen, weil es mehr heißt, zu *wissen was man glaubt*, als *glauben ohne zu wissen*.

davon finden, so macht sie doch nirgends den Mittelpunct der gesammten Religion und der ganzen Volksthümlichkeit aus, wie bei den Juden. Betrachtet man aber die Lehre und Wirksamkeit Jesu, so ist hier die Messiasidee mehr als irgendwo sonst der Schwerpunct, um welchen sich alles Einzelne dreht, aus welchem es hervorgeht und von dem es seine eigenthümlichen, wesentlichen Bestimmungen erhält. Mögen daher auch noch so viele Sentenzen, religiöse und sittliche Wahrheiten, welche Jesus ausgesprochen hat, in dem alexandrinischen Hellenismus, in den Ueberresten orientalischer und griechischer Philosophie, in den Lehrmeinungen des Essenismus und Sadducäismus nachgewiesen werden *): sie haben überall eine ganz andere Quelle, einen andern Zusammenhang und eine andere Wahrheit, und können bloß zum Beweis dienen, daß die zerstreuten, gebrochenen Strahlen der ewigen Wahrheit in dem Menschengeschlecht so allgemein verbreitet sind, als sie selbst einzig und nothwendig ist. Sie sind, nach einem Ausdrucke des Clemens von Alexandrien, die wie der Körper des Dionysos zerrissene Offenbarung des *λόγος*, oder, wie Justinus M. sagt, der *λόγος σπερματικός*.

Näher an der Wahrheit liegt die gewöhnliche jüdische Behauptung, Jesus habe seine Weisheit aus dem Unterrichte der Rabbinen geschöpft **). Aber seine Thaten, welche mit

---

*) Vgl. die betreffenden Schriften bei Hase, Leben Jesu, 2. Aufl. S. 66. Winer, bibl. R.W.B. I. S. 677. De Wette, bibl. Dogm. 3. Aufl. S. 185 f.

**) S. Lampe, Comment. in Evang. Joan. zu Joh. 7, 15 und die mit Recht verschollene Schrift: das Christenthum enthält

seiner Weisheit auf gleicher Stufe stehen und aus derselben Quelle geflossen und abzuleiten sind, konnte ihn doch Niemand lehren. Sodann läßt sich überhaupt Niemand in dem Sinne als sein Lehrer annehmen, daß ihm derselbe mehr gewesen wäre als ein bloßes Werkzeug der frühern oder spätern Entwickelung Dessen, was in seiner Natur und Bestimmung lag. Denn Derjenige, welcher den Messias zum Messias in dem erst angenommenen Sinne gebildet, müßte vielmehr selbst der Messias gewesen sein. Dann wäre hier der Fall wirklich eingetroffen, daß der Messias durch die Mißgunst des Schicksals in unverdienter Verborgenheit geblieben, und einer seiner Schüler ihm wie die Rolle, so auch die That und den Ruhm des Messias geraubt hätte. Aber die moralische Weltordnung hat ein anderes Gesetz, dem wir mit Grund vertrauen, wenn wir annehmen, daß das wahre Licht nimmermehr vor seinem Schatten in ewiger Nacht untergehen und dieser in den Augen der Menschen nicht nur, sondern auch in der That die Wirkung und den Glanz gewinnen könne, die nur von jenem ausgehen. Wegen dieses Mißverhältnisses und der moralischen Unmöglichkeit der Sache ist auch nicht anzunehmen, was Strauß ausgesprochen hat, Jesus möchte aus der Schule Johannis des Täufers hervorgegangen sein. Endlich genoß ja Jesus, nach Joh. 7, 15., keinen gelehrten Unterricht und folglich kannte er auch keinen berühmten, gelehrten Mann, wie man doch nach der jüdischen Ansicht annehmen müßte, als seinen Lehrer. Auch die Geschichte, welche

---

keine übernatürlich geoffenbarte Lehre, Sendschreiben an Dav. Friedländer 1794.

des Gamaliels als Lehrmeisters Pauli getreulich gedenkt, schweigt hierüber gänzlich.

Der letzte Punct dieser Abhandlung, die Erklärung des Messiasbewußtseins Jesu, scheint der schwierigste zu sein. Vor allem ist dabei festzuhalten, daß Jesus der Messias war nach göttlicher Bestimmung, daß er also, wenn er sich dafür ausgab, nicht einen zufälligen Gedanken ergriffen oder eine ihm nicht zukommende Gewalt sich angemaßt, sondern in Kraft seines angeborenen persönlichen Characters und nach der Nothwendigkeit seiner Bestimmung gehandelt hat. War er aber der Messias naturaliter und virtualiter und war seine Erscheinung als Mensch, insbesondere seine Jugend, kein bloßer Schein, so läßt sich die Entstehung seines Messiasbewußtseins unmöglich als eine plötzliche magische Wirkung auf ihn, woher sie auch gekommen sein möchte, denken; denn dieß widerspräche der Analogie aller wahrhaft menschlichen, geistigen Entwickelung. Sondern dieses Bewußtsein muß das natürliche und allmählige Resultat der Erweckung seines Selbstbewußtseins und Ausbildung seiner natürlichen Anlage unter dem nothwendigen Einflusse äußerer Verhältnisse, der jüdischen Geburt, Erziehung und Bildung nämlich, gewesen sein. Denn auch gegen das messianische Moment der Erscheinung Jesu, verhält sich die jüdische Erziehung und Bildung nicht indifferent, sondern wie dieses Moment dort der Schwerpunct einer individuellen Erscheinung ist, so erscheint es hier als die Seele der ganzen jüdischen Volksthümlichkeit. Die Messiasidee ist dem Judenthume immanent und stellte sich im Fortgange der Entwickelung desselben mit innerer Nothwendigkeit heraus. Daher war es nur natürlich und

eben so nothwendig, wenn sie als das Ideal des religiösen Lebens, als das Ziel aller Hoffnung und alles Strebens der Juden von Anfang an, bei dem Unterricht und der Erziehung einen Hauptgegenstand der Erweckung des frommen Glaubens ausmachte, und von Jung und Alt als der kräftigste Hebel des auf die Zukunft gerichteten Gemüthes festgehalten wurde. Fiel nun aber in Jesus, nach der Voraussetzung, das persönliche Subject mit dem messianischen wesentlich zusammen, und war innerhalb seiner äußeren Verhältnisse, insbesondere seiner Erziehung und Bildung, nichts, was das messianische Moment seiner Ichheit unangeregt gelassen oder nur weniger begünstigt hätte als das rein und gemein menschliche Moment der bloßen Ichheit, so kann man nicht anders urtheilen, als daß die Entwickelung seines Messiasbewußtsein ganz gleichen Schritt gehalten haben müße mit der Entwickelung seines Selbstbewußtseins. Denn Beides fällt ja hier völlig zusammen. Die Messianität ist nicht eine von vielen Eigenschaften an der Person des Messias, sondern Das, an welchem alles übrige Attribut und Modus ist, also so zu sagen die Substanz der Person. Wenn hierin liegt, daß der Messias als Messias sich nothwendig einmal erkennen mußte, so gewiß er nur überhaupt zur Selbsterkenntniß kam, so gibt die Analogie der Entwickelung des Selbstbewußtseins beim Menschen zugleich den Maaßstab jener Entwickelung bei dem Messias ab. Das Selbstbewußtsein nun tritt beim Menschen allmählig hervor, und die Zeit, in welcher es sich mit unverkümmerter Klarheit dem zu sich selbst gekommenen und seiner vollkommen mächtig gewordenen Geiste ankündigt, reicht viel weiter in seine Jahre hinein, als die Zeit, wo es nur über-

haupt in ihm vorhanden ist. Jene Periode ist die der Mannheit; und als Mann von dreißig Jahren zeigt sich Jesus in der vollendeten Entschiedenheit und Klarheit seines Messiasbewußtseins. Aber wie gesagt, nicht so, daß es nicht schon viel früher vorhanden gewesen wäre, noch auch so, daß es etwa erst bei dem feierlichen Momente der Taufe, bei welcher die Wahrheit desselben von Oben her bezeugt worden ist, in ihm zur vertrauensvollen Gewißheit sich erhoben hätte. Wir läugnen nicht, daß, so wie es im Leben des Menschen überhaupt feierliche Augenblicke gibt, in welchen er sich seiner Bestimmung heller als sonst bewußt wird und der Zweck seines Daseins in seiner ganzen Bedeutung von ihm erkannt wird, die Taufe für Jesus ein solcher Moment war, in dem er das Signal vom Himmel zum Antritte seines Amtes erkannte. Aber es überraschte ihn nicht unvorbereitet, so wenig als der göttliche Ruf dem Johannes in der Wüste unerwartet kam. Seiner messianischen Bestimmung schon vorher sich bewußt, wartete er auf ein göttliches Zeichen, das ihm den von Oben bestimmten Anfang seiner messianischen Wirksamkeit verkündigte. Als ein solcher, welcher wohl wußte, daß die Bußtaufe des Johannes für ihn in dem Sinne sich nicht eigne, in welchem alle übrigen auf ihn und die von ihm ausgehende Geistestaufe getauft wurden, als Messias, stellt er sich schon vor der Taufe (bei Matth. 3, 14 f.) dar.

Es ist daher eine psychologisch und historisch gleich unhaltbare Ansicht, Jesu sei erst bei der Taufe oder gar noch später zum Bewußtsein seiner messianischen Bestimmung gekommen. Viel consequenter war schon Cerinthus trotz seiner Ketzerei in diesem Puncte. Nach ihm ging Jesu dieses

Bewußtseyn gleichfalls erst bei der Taufe durch Johannes auf, weil sich nach seiner irrigen Lehrmeinung der λόγος oder Messiasgeist, die Kraft und Substanz des Messias, erst bei der Taufe mit dem Menschen Jesus vereinigt hat. Setzt man aber, worüber die philosophische Häresie der neuesten Zeit keinem Zweifel, so viel man weiß, Raum gibt, den Messiasgeist in die angeborene Natur Jesu Joh. 1, 14, so muß man auch jenes Bewußtseyn gleichzeitig mit dem Selbstbewußtseyn, also früher setzen, und man darf die Taufe in keiner Weise weder als die ausschließliche noch als die erweckende Ursache desselben betrachten.

Kuhn.

Tertullian als Apologet.

I. Einleitende Notizen über Tertullian.

Eine der kräftigsten Naturen des christlichen Alterthums war Quintus Septimius Florens Tertullianus, der die Reihe der lateinischen Kirchenschriftsteller auf eine würdige Weise eröffnet *). Er stammte aus Karthago, wo sein Vater Cen-

*) Rösler in s. Biblioth. d. K. V. Thl. 3. S. 2. hält mit H. von Hoven und H. Lindner den Minucius Felix für älter, als Tertullian; mir scheint aber doch Hieronymus die Sache genauer gewußt zu haben. Vergl. Hieron. catal. script. eccl. c. 53.

turio im Heere des Proconsuls von Afrika war, und seine Geburt fällt ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Im Heidenthume geboren und erzogen, hat Tertullian wenigstens ziemlich tief in die Jünglingsjahre hinein dem heidnischen Unglauben und der heidnischen Unsitte angehört und hatte schmähliche Bande der Sünde getragen; wie er es selber in einer seiner Schriften mit Offenheit andeutet *). Wann aber jene große Umwandlung in seinem Leben vor sich gieng, die ihn zu Christus und zu der strengsten Sittenreinheit führte, und welche Veranlassung insbesondere diesen Umschwung herbeigeführt und hervorgerufen habe, ist uns unbekannt geblieben. Vielleicht hat er aus selbsteigener Erfahrung gesprochen, wenn er in seinem Apologetikus sagt: „Das Blut der Martyrer ist ein Same für's Christenthum **); denn leicht mag auch ihn der hohe Muth der christlichen Helden zum Nachdenken über die Sache, der sie ihr Herzblut opferten, geführt, das Nachdenken ihn zur Erkenntniß, diese zur Anerkenntniß und zum Bekenntnisse geleitet haben. Die Regierungsjahre Mark Aurels gaben hiezu reichliche Gelegenheit.

Daß Tertullian eine tüchtige wissenschaftliche Bildung genossen habe, davon zeuget fast jede Seite seiner Schriften, und dafür bürget seine Bekanntschaft mit der klassischen Literatur und mit der Geschichte und Mythologie des Alter-

*) De resurrect. c. 59.: „Ego me scio, neque alia carne adulteria comisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.“

**) Apolog. c. 50.: „Semen est sanguis Christianorum.“

thums. Weitere Nachrichten über sein früheres Leben mangeln uns leider, insbesondere sind wir nicht in den Stand gesetzt, mit voller Sicherheit den Beruf anzugeben, dem er sich gewidmet hatte. Auf eine Aeußerung des Eusebius hin, der den Tertullian einen genauen Kenner der römischen Gesetze nennt *), und in Rücksicht auf den häufigen Gebrauch juridischer Ausdrücke und verschiedener Vergleichungen, die Tertullian vom Gerichtswesen entlehnt, hat man lange Zeit allgemein in unserem Kirchenschriftsteller einen bedeutenden Rechtsgelehrten erblicken zu dürfen geglaubt, dem wohl auch die Autorschaft des bekannten Tertullianischen oder Tertyllianischen Fragmentes in den Pandekten zuzuschreiben seyn möchte. In neueren Zeiten haben Manche diese Ansicht bei Seite gelegt, wie mir scheint, aus keinem anderen Grunde, als weil die Worte des Eusebius wohl nichts anderes seyen, als des alten Kirchenhistorikers eigene, aus den schon berührten Ausdrücken Tertullians u. s. w. abgeleitete Vermuthung. So wenig ich Lezteres geradezu in Abrede stellen möchte, so will es mir doch scheinen, die alte Vermuthung, Tertullian sey Rechtsgelehrter und wohl auch Anwald gewesen, hätte so leichthin nicht aufgegeben werden sollen. Ich weiß zwar wohl, daß der Gebrauch von Gerichtsterminis überhaupt hiefür um so weniger ein bündiger Beweis seyn könne, als in jenen alten Zeiten das Gerichtsleben nicht in den Wänden eines Hauses eingeschlossen, und die Gerichtspraxis der Masse des Volkes nichts Fremdes und Unbekanntes war. So wenig aber jene

*) Euseb. Hist. eccl. lib. II. c. 2.: „Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς."

Ausdrücke und Vergleichungen Tertullians an sich und obenhin betrachtet, über Tertullians Stand und Beruf etwas Sicheres zu geben im Stande sind, so können sie doch genauer erwogen und in Verbindung mit andern Momenten Beweiskraft erlangen. Nun ist aber bekannt, daß für den römischen Jüngling, der nicht der akerbauenden Klasse und noch weniger der Hefe des Volks angehörte, hauptsächlich zwei Lebenswege, die zu Ehren und Reichthümern führen konnten, sich öffneten. Der eine dieser Wege führte durch die Schulen der Rhetorik zur Rechtspraxis, der andere war der der militärischen Laufbahn. Nun könnte man freilich vermuthen, Tertullian habe als der Sohn eines Centurio den letzteren Lebensweg eingeschlagen; allein unverkennbar zeigt sich in seinen Schriften eine Abneigung gegen diesen Stand, die nicht gänzlich auf Rechnung der damaligen christlichen Ansichten geschrieben werden kann, und die schwerlich sich so gestaltet haben würde, wenn Tertullian selbst in die Fußtapfen seines Vaters getreten wäre. Weit mehr hat die Vermuthung für sich, daß Tertullian den zweiten breiten Lebensweg, den römische Jünglinge zu wandeln pflegten, eingeschlagen und verfolgt habe. Hiefür spricht seine nicht gemeine Bekanntschaft mit der alten Literatur, Geschichte und Mythologie, wie sie leichter der römische Sachwalter, als der römische Krieger sich erwerben konnte. Zur Rechtspraxis mußte ihn seine natürliche Beredsamkeit, die in seinen Schriften sich kund giebt, mußte ihn die Gabe eines den Gegner zerschmetternden Witzes und die Waffe der Ironie leiten, die er handzuhaben wußte, wie keiner. Nehmen wir dazu, wie ihm die technischen Ausdrücke der Jurisprudenz und die Vergleichungen vom Ge-

richtswesen her immer so leicht bei der Hand sind, wie nicht er sie zu suchen scheint, sondern sie ihn, wie sie am häufigsten gerade da vorkommen, wo der Affekt des Redners in Einem Gusse die Worte herausströmt und an ein künstliches Suchen gar nicht denken läßt; so erhöhet sich die Wahrscheinlichkeit, daß eine längere Rechtspraxis in späteren Jahren noch diese Reminiszenzen eingegeben habe. Dazu kommt noch, daß in den Streitschriften Tertullians eine Advokatentaktik unverkennbar ist. Dazu wollen wir freilich eine gewisse Kraft des Ausdrucks, die an Derbheit grenzt, nicht rechnen, denn es hat gewiß zu allen Zeiten grobe und höfliche Advokaten gegeben; aber es kommen bei Tertullian Wendungen vor, die den Rechtsanwälden eigenthümlich seyn sollen, wo er die Beweislast von sich auf die Gegner abwälzt, die von ihnen erhobenen Beschuldigungen ihnen selbst wieder zuschiebt und dergleichen.

Nehmen wir all' dieses zusammen; so möchten wir so lange der Vermuthung beipflichten, Tertullian sey vor seiner Bekehrung Rechtsanwald gewesen, bis ein, wenigstens etwas gewichtiger Gegengrund uns eines Andern belehren kann.

Daß Tertullian nach seiner Bekehrung, als er wahrscheinlich schon verheirathet war, Presbyter der katholischen Kirchengemeinde gewesen sey, sagt Hieronymus ausdrücklich *), ob zu Rom oder zu Karthago, darüber stritten die

*) Catal. script. eccl. c. 53.: „Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus . . . . .

Alten und streiten die Neuen. Semler hat sich ausdrücklich für Rom entschieden *), weil die Worte des hl. Hieronymus: Neid und Schimpf von Seite römischer Cleriker hätten den Uebertritt Tertullians zur Sekte der Montanisten veranlaßt, ebensosehr darauf hinweisen, als einzelne Aeußerungen Tertullians selbst, die seinen Aufenthalt zu Rom kund geben. Dagegen hat sich der gelehrte Du Pin und in neuesten Zeiten Neander für Karthago entschieden, da Tertullian in verschiedenen zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Karthago Ansässiger rede.

In mittlerem Mannesalter trat Tertullian, wie Hieronymus sagt **), zur Sekte der Montanisten über, unstreitig der größte Mann dieser Partei, der diesem seltsam gestalteten Ganzen wenigstens einigen Halt und einige Vernünftigkeit gab. Abermals fehlt uns hier eine chronologisch richtige und zuverläßige Bestimmung, und es ist nur Vermuthung, freilich nicht unwahrscheinliche und aus Tertullians eigenen Schriften besonders von Dr. Nösselt und P. Lumper abgeleitete, daß sein Austritt aus der Kirche zwischen die Jahre 200 bis 202 falle. Höchst wahrscheinlich ist, daß Tertullian nie mehr zur Kirche zurückkehrte, und wenn der heilige Augustin recht berichtet ***), ward Tertullian in der lezten Zeit seines Lebens Stifter einer eigenen Sekte, die nach ihm sich nannte. Sein Tod wird bald um's Jahr 220, bald um ein paar Dezennien später angesezt.

*) In seiner Ausgabe opp. Tertull. Tom. V. dissert. 1. §. 2. p. 222—227.

**) Catal. script. eccl. l. c.

***) August. de haeres. c. 86.

II. Tertullian's innerer Beruf zum Apologeten.

Fassen wir jezt vorzüglich Tertullian als Apologeten ins Auge, denn in dieser Beziehung hat er unstreitig den größten Ruhm erlangt und unter den Alten die Palme errungen.

Tertullian hatte ohne Zweifel inneren Beruf zum Apologeten des Christenthums. Selber im Heidenthume geboren und erzogen, hatte er an sich die Kraftlosigkeit des Heidenthums kennen gelernt, hatte erfahren, wie es nicht den Frieden der Seele, nicht die Ruhe in den Stürmen der Leidenschaften, nicht die Sicherheit in den Gefahren der Welt, nicht die trostvolle Aussicht im Blicke auf das Grab und was hinter ihm liegt, zu geben im Stande sey. Desto tiefer und lebendiger hatte er nachher die heiligende Kraft des Christenthums an sich selber erfahren, hatte im Gegensatze zu seinem Heidenthum und seinem unsittlichen Wandel den unvergleichlichen Werth der Christusreligion kennen gelernt und erfaßte sie jezt mit um so stärkerer Liebe, und mit allem Feuer der Begeisterung. Darum sprach er jezt aus dem innersten Herzen heraus für das Christenthum, sprach mit einer Wärme, wie sie nur das Gefühl eigener Rettung vom Rande des Abgrunds giebt, sprach mit einer lebendigen Ueberzeugung und lebenskräftigen Beredsamkeit, wie sie nur aus der Fülle der Begeisterung hervorfließt. Damit verband er eine Furchtlosigkeit und Kühnheit, wie sie nur der hat, der weiß, daß er jezt im Besitze der kostbaren Perle ist, gegen die alles Andere als Auskehricht betrachtet werden muß, und daß ihm diesen Schatz keine irdische Macht und keine

Gewalt dieser Welt zu rauben im Stande sey. Das Christenthum hatte ihn gerettet, das wußte Tertullian, sollte er nicht auftreten für die Sache des Christenthums gegen seine Gegner, nicht auftreten mit der Begeisterung und Entschiedenheit des Neophyten? Und wer konnte besser und mit stärkerer Ueberzeugung den beseligenden Einfluß des Christenthums auf die Veredlung und Besserung des Menschengeschlechtes darthun, als gerade er selber? Hatte er doch selber erfahren, daß im Christenthum eine Kraft liege, die da siegt über Welt und Fleisch. Darum stellte er es auch ganz besonders heraus, wie nur die gröbste Mißkennung und absichtlich-bösliche Entstellung die gangbaren Vorwürfe dem Christenvereine aufbürden könne, wie das Christenthum vielmehr in seinen herrlichen Wirkungen zur Veredlung und Besserung der Menschheit seinen göttlichen Ursprung und Charakter erweise und Allen kund thun, die nur nicht absichtlich ihre Augen gegen die Thatsachen des täglichen Lebens verschlößen. Deßhalb nimmt Tertullian eines seiner Hauptargumente aus den Sitten der Christen *), zeigt, welche Umwandlung mit Jedem, der von dem Heidenthum zu Christus sich kehre, vorgehe, wie der Unzüchtige keusch und lauter, der Ungerechte ein Muster der Gerechtigkeit werde, wie der Untreue zur lauteren Treue, der ungehorsame böse Sohn zur willig-aufrichtigen Folgsamkeit und Zucht sich hinwende **), wie also gerade das Christenthum geeignet sey, der Welt

*) Vgl. Apolog. c. 39.

**) Vgl. Apolog. c. 3.

schon deßhalb Heil zu bringen, der Welt, die dafür mit dem Weltdank lohne.

So hatte den Tertullian der Gang seines eigenen Lebens zum Apologeten gebildet, wie nachmals den heiligen Augustin, und es ist dieß der erste Punkt, der seinen Beruf zum Vertheidiger seines Glaubens und seiner Brüder begründete. Er hatte dem Christenthum sein wahres Leben zu danken, darum mußte er für das Christenthum sprechen, er hatte den Segen der Christusreligion an sich selber erfahren, darum konnte er mit aller Ueberzeugungsfülle sprechen.

Als das Zweite, was den Tertullian zum Apologeten befähigte, begreifen wir den Reichthum seines Geistes und die Fülle seiner Kenntnisse. Ein entschiedenes kräftiges Talent verräth sich in allen seinen Schriften, ein Talent, das von der Natur reichlich begabt ist mit einer nie versiegenden Quelle der Gedanken, mit einer Gewalt der Beredsamkeit, die jede Widerrede erdrückt und den Gegner vernichtet, mit einem Feuer der Phantasie, die immer neue Bilder schafft und in den frappantesten Compositionen unerschöpflich ist, mit einem schneidenden Witze und einer beißenden Ironie, die den Polemiker schon zum Voraus seines Sieges versichert. Wir wollen zwar nicht läugnen, daß manchmal seine Kraft mehr in der Gewalt der Worte als in der der Beweise liegt, daß er mitunter mehr hinreißt, als überzeugt, mehr mit der Satyre geiselt, als widerlegt, mehr den Gegner verstummen macht, als durch Gründe zurückweist; aber welchem entschiedenen feurigen Redner ist nicht schon das Gleiche begegnet, und wer will ihn darob anklagen, wenn es bei ihm kein unredlicher Kunstgriff ist, der überall die Kraft der Be-

weise ersetzen soll? Mit diesen natürlichen Gaben verband Tertullian eine Fülle von Kenntnissen, und eine reiche Gelehrsamkeit. Die Weltgeschichte und Roms Geschichte insbesondere liegt vor ihm bis in die kleinsten Details offen, die speziellsten Umstände sind ihm bekannt und bieten sich ihm dar zur Verfolgung seines Zweckes, er weiß sie zu benützen. Die Systeme der alten Philosophen sind ihm bekannt und dienen ihm zu vielfachen Vergleichungen mit der christlichen Weisheit. Der Wandel und die Sitten der Philosophen und der großen Männer der Vorwelt, ihr Benehmen in einzelnen Fällen, wie der Totalcharakter ihres Lebens bieten sich ihm dar zu frapparten Contrasten mit dem Wandel und den Sitten nicht blos der christlichen Helden, sondern der Mehrzahl der Gläubigen. Die antike Mythologie ist ihm nach allen Richtungen hin erschlossen und giebt ihm das Mittel, den Polytheismus in seiner vollen Unvernunft zu entlarven. Die ganze klassische Literatur der Griechen sowohl als der Römer liefert ihm Materialien zu seiner Polemik.

Dabei kennt er das Leben seiner Zeit auf das Genaueste, kennt seine Gebrechen und Mängel, seine Lächerlichkeiten und Schwächen, die Verkehrtheit und Verdorbenheit nach allen Seiten. In das Innere des Privatlebens, wie in das Weite und Große der Oeffentlichkeit dringt sein scharfer Blick, das Thun und Treiben seiner Zeitgenossen ist ihm erschlossen, er sieht die Triebfedern so mancher Thaten und Maßnehmungen und deckt mit unbarmherziger Hand Alles auf. Daß er in der Welt und mit ihr gelebt habe, sieht man hier überall.

Endlich wird Niemand in Abrede stellen, daß den Tertullian eine tiefe, genaue und gründliche Kenntniß des Christenthums ausgezeichnet habe, daß er über seinen Glauben und die Gründe desselben nachgedacht und geforscht, ihn lauterer und von menschlichen Zuthaten freier, als manche seiner Zeitgenossen aufgefaßt, die Stellung des Christenthums in der Welt begriffen und die göttliche Religion nach ihren verschiedenartigen Beziehungen hin erwogen habe. Selten hat er sich, so lange seine Verbindung mit der Kirche dauerte, Irrthümer zu schulden kommen lassen, hat nicht, wie die Alexandriner, das Christenthum mit platonischen oder andern philosophischen Ideen zersetzt, wenn er gleich einer wissenschaftlichen Auffassung durchaus nicht fremd geblieben ist, hat nicht, wie nach ihm Arnobius und Lactantius dem Vorwurfe Raum gegeben, mehr und besser die Sache der Gegner bestritten, als die eigene vertheidigt zu haben *).

Diese genaue und richtige Kenntniß des Christenthums, die Tertullian als einer der gelehrtesten Priester seiner Zeit besaß, seine Bekanntschaft mit der alten Literatur und Geschichte, seine tiefe Kenntniß des Lebens und die natürlichen reichen Anlagen seines Geistes erscheinen uns somit als das zweite Moment, das ihn zum Apologeten befähigte. Hat sein Lebensgang mehr seine moralische Tüchtigkeit zu diesem Berufe erzeugt, so begründete seine Geistesbildung und Geistesbeschaffenheit mehr seine scientivische Fähigkeit, die Sache seines Glaubens zu führen.

Wenn wir übrigens in Tertullian einen ruhigen und

---

*) cfr. Hieron. ep. 13. ad Paulinum.

sanften Vertheidiger seines Glaubens und seiner Brüder erwarten wollten, würden wir uns durchaus täuschen und irren. Die herbe Seite seines Geistes und Herzens hat sich auf so auffallende Weise in seinen Vertheidigungsschriften ausgeprägt, daß diese mehr den Charakter eines Gerichtes über die Heiden, als einer Apologie für die Christen tragen. Haben es andere Naturen verstanden, in bescheidener Beredtsamkeit durch die stille Kraft der Gründe und die schlichte und anspruchlose Darstellung des Thatbestandes die Vorwürfe zu entkräften, welche auf den Christen und dem Christenthum lasteten, die Unschuld ihrer Brüder in's helle Licht zu stellen und jedes unverdorbene und menschlich fühlende Herz mit Mitleid und Wohlwollen gegen die zu erfüllen, welche um ihrer Gewissenhaftigkeit und um ihres Festhaltens an der einmal erkannten Wahrheit willen zahllose Leiden und unsägliche Martern zu erdulden hatten, haben es andere Naturen verstanden, die Gemüther ihrer Feinde zu besänftigen und dem Hasse dadurch seine Schärfe zu nehmen; so ist Tertullian dem Kämpfer gleich, der seine Gegner bis zur Verzweiflung reizt und im Gefühle seiner überwiegenden Kraft und seiner sieghaften Sache auf sie wie ein Löwe hineinstürzt, jeder Gefahr trotzend und spottend. Haben es Andere verstanden, im Tone der Bitte ihre Apologien an den Thronen der Gewalthaber niederzulegen; so ruft es Tertullian nicht einem Einzigen, sondern allen Vorstehern des römischen Reichskolosses zu: ihr seyd abscheulich ungerecht, bis zur aufgelegtesten Thorheit, seyd Lügner und Verläumder in allweg, seyd Gottesverräther, lasterhaft bis zur unnatürlichen Wollust und schändlichem Morde, seyd Mörder der Unschuldigen, seyd Empörer und

Staatsverbrecher, Betrüger und Narren, und eure Fehler und Schandthaten wollt ihr uns aufbürden, uns den allein Reinen. Eure Götter sind nichtig, sind eitle Namen verstorbener Menschen, von denen ihr die schlechtesten und lasterhaftesten ausgewählt habt, um sie mit göttlicher Ehre zu umkleiden. Euer oberster Gott ist ein Blutschänder, Ehebrecher, Mädchenräuber, Knabenschänder, das sind die Loblieder, die ihr ihm singen könnt. Was ihr als Weisheit eurer Weisesten anstaunt, das haben diese von uns gestohlen und verfälscht. Und wie sind diese Weisen beschaffen? Sie sind so schlecht, als ihr selber, Hurenwirthe, Ehebrecher, Tyrannen und Lüstlinge.

In solchem Tone spricht Tertullian zu den Großen des Reiches, ihn noch verstärkend durch die beißende Ironie, die er meisterhaft handhabt. Höret uns nur, sagt er z. B., das thut euren Gesetzen gar keinen Abtrag, im Gegentheil können sie ihre Kraft erst dann recht zeigen, wenn sie auch die gehörte Wahrheit verdammen. K. 1. Und anderswo: forschet doch näher nach den Schandthaten, die ihr uns aufbürdet, denn welch' ein Ruhm wäre es für einen Richter, wenn er einen Christen aufbringen könnte, der schon einige hundert Kinder verschmaust hat. K. 2. Seit Tibers Zeiten macht ihr uns solche Vorwürfe, so oft habt ihr indeß bei unseren Versammlungen uns überrascht, wer aber hat je einen Christen am Munde noch triefend vom Blute eines eben verzehrten Kindes dem Richter überliefert? K. 7. Andere Verbrecher zwingt ihr, einzugestehen, uns — zu läugnen. Aber ich denke wohl, weil ihr uns für die ärgsten Verbrecher haltet, wollt ihr uns nicht unglücklich machen, ihr pflegt ja wohl auch zu dem

Mörder zu sagen: läugne, und zu dem Tempelräuber: wenn du nicht bald aufhörst, zu gestehen, so wird man dich noch strafen müssen. K. 2.

In diesem ironisch-beißenden Tone spricht Tertullian fast in allen Kapiteln seines Apologetikus, abwechselnd zwischen der spitzigen Waffe des Witzes und der des plakten Strafgerichts.

Bei solcher Vertheidigungsmanier, die ganz natürlich aus der natürlichen Bitterkeit und Herbe Tertullians hervorfloß, wäre es von ihm Thorheit gewesen, zu wähnen, er könne durch seine Vertheidigungsschrift die Gemüther zu milderen Maßregeln umstimmen, könne gleichsam Milde erbetteln. Vielmehr sagt er gleich im Eingange selber: wir bitten um keine Nachsicht und Gnade für uns, denn wir wundern uns über unsere Lage nicht. Wir wissen, daß wir fremd sind auf Erden, daß wir unter Fremden leicht Feinde finden, aber auch, daß unsere Heimath und Hoffnung der Himmel ist. Und am Ende ruft er den heidnischen Obrigkeiten wieder zu: Wohlan ihr guten Statthalter, dem Volke um so lieber, wenn ihr Christen aufopfert, — kreuziget, foltert, verdammt, vernichtet uns. Unser Blut ist Same für's Christenthum. Wir aber sagen euch ob dieser Verurtheilungen noch Dank, überzeugt, daß Gott uns freispreche, während ihr uns verdammt.

Wer so sprach, und durch ein ganzes, für die Oeffentlichkeit bestimmtes, und gerade an die Todfeinde gerichtetes Buch also sprach, hat gewiß keine Nachsicht und Schonung von Seite dieser so vielfach gereizten Feinde erwarten können und erwartet. Nur dadurch hätte Tertullian auf eine Ver-

besserung der Lage der Christen einwirken können, wenn es ihm gelungen wäre, die Heiden und ihre Obrigkeiten von Grund aus von ihrer Ungerechtigkeit und Thorheit zu überzeugen, und durch sein scharfes Messer die faulen Flecken aus ihrer ganzen Anschauungsweise auszuschneiden. Es wäre aber dieß eine so sanguinische Hoffnung gewesen, daß wir kaum glauben können, sie habe unserem Apologeten seine Schutzschrift diktirt. Uns scheint vielmehr, es habe ihn bei ihrer Abfassung nur die Absicht geleitet, die Ungerechtigkeit und Böswilligkeit der Heiden in ihrem Verhältniß zum Christenvereine in's hellste Tageslicht zu stellen, die Nichtigkeit der gegen die Christen erhobenen Anklagen und Vorwürfe in ihrer ganzen Blöße aufzudecken, mit den Heiden aber nebenbei in ein Gericht zu gehen, wie sie noch keines erfahren hatten, möge daraus folgen was da wolle.

Gewiß aber hat die Vertheidigung Tertullians nicht dazu beigetragen, die Lage der Christen günstiger und ihr Schicksal freundlicher zu gestalten, wenigstens hat Kaiser Sever bald nach Abfassung des Apologetikus, da er doch bisher den Christen so freundlich war, den Uebertritt zum Christenthum förmlich verboten *). Wollen wir auch nicht behaupten, daß Tertullians herber Ton solche Maßregel hervorgerufen habe, so ist diese Thatsache doch ein Beweis, daß sich die Lage der Christen nach Abfassung der Tertullianischen Schutzschrift nicht zum Besseren gewendet habe.

So erscheint uns denn Tertullian ausgerüstet mit allen Gaben zum Apologeten, nur nicht mit der nöthigen Milde

*) Spartian. in vita Severi. c. 17.

und Schonung. Er ist mehr Strafredner gegen die Christenfeinde, als Schutzredner für seine Brüder.

Abgesehen von speziellen apologetischen Tendenzen, wie sie z. B. dem Schriftchen de corona zu Grunde liegen, sind es zwei Hauptwerke, in denen Tertullian den Heiden gegenüber die Sache des Christenthums führte, nämlich sein Apologetikus und die zwei Bücher ad nationes. Daß die erstere dieser Schriften vor der zweiten den Vorzug verdiene, ja nicht blos dieß, — daß sie überhaupt die schönste und gehaltreichste Schrift Tertullians ist, ein Zeuge seiner geistigen Kraft und seiner großen Wissenschaftlichkeit, so wie eine Fundgrube für die Kenntniß des christlichen Alterthums und ein anziehendes Kraftwerk der Rhetorik, darüber kann kein Zweifel obwalten.

Um so weniger glauben wir etwas Ungehöriges zu unternehmen, wenn wir hier einen kurzen Auszug aus dieser berühmten, mit Recht zu allen Zeiten bewunderten Apologie mittheilen.

III. Hauptinhalt des Apologetikus.

K. 1. Wenn es euch, ihr Vorsteher des römischen Staates, da ihr an öffentlicher und erhöheter Stelle, gleichsam auf dem Gipfel der Stadt zu Gerichte vorsitzet, nicht erlaubt ist, offen zu untersuchen und vor Zeugen zu prüfen, was denn an der Sache der Christen erwiesen sey, wenn ihr, hochgestellte Herrn, blos diese einzige Art von Rechtshändeln mit dem gewöhnlichen Richterfleiße öffentlich zu untersuchen euch scheuet

oder schämet, wenn endlich, was erst kürzlich geschah, der auf häusliche Verfolgung gar sehr bedachte Haß gegen diese Sekte jede Vertheidigung hindert; so möge der Wahrheit erlaubt seyn, wenigstens auf dem verborgenen Wege stiller Buchstaben zu euren Ohren zu gelangen. Der Christen Sache verlangt keine Nachsicht, weil sie sich auch über ihren Zustand nicht wundert, und weiß, daß sie ihre Heimath und Hoffnung nicht auf Erden, sondern im Himmel habe. Nur Eines wünscht sie zuweilen, nicht ungekannt verdammt zu werden. Was verlieren dabei die Gesetze? Sie können ja ihre Macht nur um so stärker zeigen, wenn sie auch die gehörte Wahrheit verdammen. Aber eben, weil ihr uns nicht kennet, hasset ihr uns in höchster Unbilligkeit. Diejenigen von euch aber, die das Christenthum kennen gelernt haben, hören auf, es zu hassen, und werden selber Christen, und dieser sind so viele, daß ihr selbst euch laut beklaget, alles sey mit Christen angefüllt. Deßungeachtet wollt ihr uns nicht kennen lernen und fahret fort in eurem böslichen Hasse.

K. 2. Wie euer Haß, so ist euer ganzes Verfahren mit uns ungerecht. Wenn es euch so ausgemacht ist, daß wir Verbrecher sind, warum behandelt man uns dann nicht, wie die übrigen Verbrecher? Bei uns untersucht man nichts, als den Namen, forscht gar nicht, welche Verbrechen wir begangen haben. Sonderbarer Weise ist es sogar verboten, uns auszukundschaften, nur wer schon angezeigt ist, soll gestraft werden. Andere zwingt man zum Gestehen, uns zum Läugnen. Daraus folgt, daß es nur auf unseren Namen abgesehen ist. Diesen habt ihr bisher mit dem eines Verbrechers für identisch gehalten, jetzt ahnet ihr, daß ihr euch hierin

täuschtet, aber um dieß nicht eingestehen zu dürfen, wollt ihr uns davon abbringen, uns als Christen zu bekennen, damit ihr der weiteren Untersuchung und damit der Beschämung überhoben seyd.

K. 3. Ja der Haß gegen den bloßen Namen Christ ist so groß, daß man ihn solchen Leuten zum Vorwurfe macht, die man sonst lobt. Wenn Jemand, seit seiner Bekehrung zum Christenthum besser geworden ist, so gereicht ihm doch der Name eines Christen immer zu größerem Hasse, als seine Besserung zur Empfehlung, und mancher verstößt seine jetzt treue Frau, weil sie Christin ward, während er sie als Ehebrecherin behielt. Und doch ist der Name Christ unschuldig, mögt ihr ihn von χρίζω salben, oder von χρηστὸς tauglich ableiten. Auch um unseres Stifters willen könnt ihr unseren Namen nicht hassen, denn auch diesen suchet ihr nicht kennen zu lernen. — [So weit die Einleitung, nun die eigentliche Apologie stets mit Polemik verbunden. —]

K. 4. Ihr haltet uns immer die Gesetze entgegen, die unsere Existenz verbieten, aber Gesetze können falsch seyn, weil sie von Menschen verfaßt sind, und in der That sind auch schon viele Gesetze später wieder aufgehoben und geändert worden. Ueberhaupt müssen die Gesetze sich prüfen lassen, wenn sie herrschen wollen.

K. 5. Man kann aber ein Gesetz schon nach dem Gesetzgeber beurtheilen. Der erste nun, der gegen die Christen mit dem kaiserlichen Schwerdte gewüthet hat, war Nero, was aber von einem Nero verdammt wird, kann nur etwas Gutes seyn. Nach ihm hat Domitian, dem Nero an Grausamkeit gleich, dasselbe gethan, aber nie war einer von den

weisen Fürsten ein Christenverfolger *). Wie können aber Gesetze beschaffen seyn, deren Urheber die schändlichsten und ungerechtesten Menschen gewesen sind?

K. 6. Ihr möget aber nicht sagen, daß ihr treu und fest an den Gesetzen haltet, ohne zu untersuchen, ob sie gut seyen, oder nicht, denn ihr leistet ja sonst den Gesetzen, selbst denen in Beziehung auf den Götterdienst, nicht so blinden Gehorsam. — [Beispiele. Sofort beginnt Tertullian die Vorwürfe, die den Christen gemacht wurden, zu beantworten. —]

K. 7. Man nennt uns die Lasterhaftesten wegen unseres gottesdienstlichen Mordens und nachherigen Speisens von Kindern, und wegen der nach dem Essen begangenen Blutschande, wobei die Hunde die Kerzen auslöschen und wie Hurenwirthe Finsterniß besorgen, damit die unreinen Lüste sich nicht schämen dürfen. Seit Tibers Zeiten macht ihr uns solche Vorwürfe. Ihr habt uns aber so oft bei unseren Versammlungen überfallen, und nie solche Frevel angetroffen. Anderen Beweis, als das Hörensagen habt ihr nicht.

K. 8. Gegen solche Schandthaten, wie ihr sie uns aufbürdet, sträubt sich schon jede Menschennatur. Wer kann so Schreckliches thun, selbst wenn er glaubte, dadurch das ewige Leben zu erwerben? Wer kann einem unschuldigen Kinde das Eisen in den Leib stoßen, sein Brod in das ausströmende Blut tauchen und es mit Freuden verspeisen, und nebenbei schon

*) Hier sagt Tertullian manches ohne Zweifel Unrichtige, das sich aber als Sage unter den Christen gebildet hatte, wie z. B. Mark Aurel wegen der legio fulminea die Christen beschützt habe u. s. w.

wieder auf Blutschande mit seiner Mutter oder Schwester sinnen? Schaudert eure Natur vor solchen Schandthaten zurück; so schreibet sie auch nicht den Christen zu, denn sie sind Menschen wie ihr.

K. 9. Aber ihr glaubet solches von uns, weil ihr selber solche Schandthaten begehet, dem Saturn Kinder, Jupitern zu Ehren Menschenblut vergießet, eure Kinder aussetzt oder mordet, die Leibesfrucht abtreibt u. d. gl. Ihr solltet aber doch wissen, daß die Christen nicht einmal Blut überhaupt genießen, denn unter den Versuchungen, die ihr den Christen bereitet, gehöret ja auch die, daß ihr ihnen Blutwürste zum Verspeisen vorsetzet. Und wo ist mehr Blutschande zu treffen, als gerade bei euch selber? Wir aber leben keusch und kennen den Ehebruch nicht.

K. 10. Eure Hauptanklage gegen uns ist, daß wir den Göttern nicht opfern und den Kaisern die schuldigen Opfer nicht bringen. Es ist wahr, wir beten eure Götter nicht an, aber sie sind keine Götter, sondern Menschen, wie euer ältester Gott Saturnus selber. Jetzt noch stehen die Städte, worin eure Götter geboren wurden.

K. 11. Ihr sagt freilich, sie seyen nach ihrem Tode erst Götter geworden; aber dann müßt ihr auch zugeben, daß es einen höheren Gott, gleichsam einen Obereigenthümer der Göttlichkeit giebt, der aus Menschen Götter macht. Warum aber soll er Menschen vergöttlichen? Bedarf er etwa ihrer Hülfe, der Hülfe verstorbener Menschen? Ist nicht schon Alles vorher da gewesen, der Donner vor Jupiter, der Weinstock vor Bachus? Oder giebt der Obergott einzelnen Menschen die Göttlichkeit zur Belohnung ihrer Verdienste? Dann

wohl denen, die Blutschande und Ehebruch getrieben, Mädchen geraubt und Knaben geschändet haben, wie Jupiter? Wie könnt ihr jetzt Lasterhafte verdammen, da ihre Collegen Götter geworden sind?

K. 12. Aber eure Gottheiten sind nichts, als leere Namen Verstorbener; und ihre Bildnisse, welche man nachher anbetet, werden, bis sie fertig sind, eben so grausam, als wir Christen mißhandelt, geschnitten, behauen, im Feuer geschmolzen u. d. g. Da werden wohl alle, die gestraft werden, bei euch Götter werden müssen.

K. 13. Ihr sagt freilich: mögen diese Götter auch seyn, wie sie wollen; sie sind einmal unsere Götter, Staatsgötter, und darum zu ehren. Aber eben ihr Heiden ehret diese Götter am allerwenigsten selber, ihr schmelzet sie um, macht aus einem Saturnus (Bild) einen Nachttopf, verkauft, verpfändet und versteigert andere, unterwirft sie der Steuer u. d. g.

K. 14. Bei dem Opfer betrügt ihr sie, schlachtet ihnen schäbige Thiere und gebt ihnen nur, was ihr nicht brauchen könnt, und das ist noch klug von euch. Bei euren Dichtern und Philosophen aber, aus denen ihr doch die Weisheit lernen wollt, findet man unanständige Nachrichten und Spöttereien über die Götter in Menge. — [Beispiele. —]

K. 15. Am schamlosesten werden in euren Theatern die Götter behandelt, dort werden sie euch zum Gelächter dargestellt, von den verworfensten Menschen Götter vorgestellt. In euren Tempeln werden Ehebrüche begangen, zwischen den Altären wird Hurenhandel getrieben, Tempelräuber sind bei euch nichts seltenes. Ganz anders die Christen.

K. 16. Einige von euch träumen freilich, daß wir den Kopf eines Esels anbeten, welchen Verdacht Tazitus aufgebracht hat *). Die Sache ist grundlos, aber ihr verehret Thiere. Wer uns die Kreuzesverehrung vorwirft, der ist selber unser Kultgenosse, denn auch ihr betet Holz an und Klötze, verehret selbst Kreuzesgestalten, bei den Trophäen und überhaupt in der Kriegsreligion. Andere behaupten, wir beten die Sonne an, und neuerdings hat ein verworfener Kerl eine neue Auflage von Gottheit uns aufgebürdet, die Eselsohren hat und einen Huf, aber ein Buch dazu und eine Toga. Da hättet gewiß ihr, die ihr ja auch Götter mit gemischten Gestalten habt, sogleich zur Verehrung herbeieilen sollen.

K. 17. Wir aber verehren einen ganz andern Gott, ihn den Schöpfer und Bildner des Alls, den unsichtbaren, unantastbaren, wahren und großen Gott, den die Natur und das Zeugniß jeder Menschenseele verkündigt.

K. 18. Damit man aber unsern Gott besser kennen lerne, hat er ein schriftliches Dokument — die Bibel — durch die von ihm erleuchteten Männer angeordnet. Ptolemäus Philadelphus hat dieses Buch ins Griechische übersetzen lassen, es ist euch zugänglich, und wird jetzt noch alle Samstage bei den Juden verlesen, gehet dort hin, und ihr werdet den wahren, den Christengott, kennen lernen.

K. 19. Diesen heiligen Büchern giebt ihr hohes Alter das größte Ansehen, auch ihr schätzet ja die Glaubwürdigkeit nach dem Alter. Die spätesten der Propheten sind aber nicht jünger, als eure ältesten Weisen, älter sogar, als eure Götter.

*) Histor. lib. V. c. 3 et 4.

K. 20. Eben so wie das Alter spricht für diese Bücher ihre Majestät, alles ist in ihnen vorherverkündiget, alles ist bisher eingetroffen, darum glauben wir auch das Zukünftige, das sie prophezeien.

K. 21. Obgleich wir uns aber auf die alten Schriften der Juden gründen; so sind wir doch von diesen verschieden, denken aber dennoch über Gott nicht anders als sie, und sind, obgleich wir Christus anbeten, doch keine Menschenanbeter. Die Juden waren nämlich immer Gottes Volk, wiechen jedoch in Aufgeblasenheit von ihm ab, daher ihr unglückliches Schicksal. Es war aber von ihren heiligen Männern verkündigt, daß Gott sich einst aus allen Völkern treue Verehrer auswählen werde. Dieß geschah durch Christus, den Sohn Gottes, geboren von einer Jungfrau, die keinen Mann erkannte. Er ist der λόγος, den eure Philosophen dunkel kannten. Die Juden glauben aber nicht, daß der ihren Vätern verheißene Messias schon gekommen sey, und das ist der Grundunterschied zwischen uns und ihnen. Ja, sie haben den im Fleische erschienenen λόγος, wie es vorausgesagt war, an's Kreuz gebracht. Doch er ist erstanden und gieng noch 40 Tage mit seinen Schülern um, zuletzt fuhr er auf in den Himmel. Untersuchet selbst, ob diese Religion wahr ist. Ist sie es aber, so ist die der Dämonen falsch.

K. 22. Wir behaupten auch, daß es solche geistige Substanzen gebe, wie eure Weisen sagen, aber die h. Schrift lehrt uns, daß die Dämonen von den gefallenen Engeln abstammen. Ihre Wirksamkeit geht auf das Verderben der Menschen, auf Krankheit des Körpers und der Seele. Besonders führen sie ihn vom wahren Gott ab und machen, daß sie selber von

den Menschen als Götter verehrt werden. Dieß bewerkstelligen sie durch ihre Prophezeiungen und Orakel, die dämonische Nachäffung wahrer Prophezeihung.

K. 23. Eure Götter und Dämonen sind blos dem Namen nach verschieden, in der That aber eins. Dieß würde an den Tag kommen, so bald ein Christ einen Dämonischen oder von Gott, wie ihr meint, Bewohnten durch Exorzismus zum Bekenntniß zwingt. Alle würden sich als böse Geister bekennen. Eure Götter sind also den Christen unterworfen, sind keine Götter. Wir aber herrschen über sie durch den Namen Christi. Und wenn nun sie gegen sich selber zeugen, so dürfet ihr ihnen gewiß glauben.

K. 24. Das Gesagte ist Beweis genug, daß wir die römische Religion nicht beleidigen, denn eure Götter sind ja keine. Auf euch aber fällt der Vorwurf, daß ihr die wahre Religion vernachlässiget. Auch das ist bei euch Irreligiosität, daß ihr uns die eigene Wahl der Gottheit verbietet, während ihr sie Andern erlaubt, und uns zur Verehrung derer, die wir nicht verehren wollen, zu zwingen suchet.

K. 25. Manche von euch sagen, die Römer sind wegen ihrer sorgsam eifrigen Frömmigkeit so mächtig geworden, und folgern daraus, daß ihre Götter wahrhaft existiren und ihre Verehrer belohnen. Aber viele von diesen Göttern waren ja den Römern nicht eigen; haben sie, obgleich fremd, dennoch zum Glanze Roms beigetragen, hat Zeus sein Creta, Juno ihr geliebtes Karthago dem ihr verhaßten Geschlechte des Aeneas geopfert? Zudem stehen die Götter ja selbst unter dem Fatum. Auch hat es schon früher Herrscher, als eure Götter gegeben, wer hat nun damals die Herrschaft verliehen, als

eure Götter noch gar nicht existirten? Und endlich ist gewiß, daß Rom früher groß ward, als es viele Götter verehrte und seine Größe meistens durch Irreligiosität, durch Eroberungen und Verwüstungen erlangt hat.

K. 26. Nicht eure Götter also geben Größe und Herrschaft, sondern der, der vor allen Zeiten war und unter dem die Menschheit schon stand, ehe es Staaten gab.

K. 27. Da eure Götter so gar nicht existiren; so können wir sie auch nicht verletzen, wenn wir ihnen nicht opfern. Ihr rathet uns freilich zu opfern, wir könnten ja doch heimlich Christen bleiben, und haltet unsere Weigerung für Wahnsinn. Aber solchen Rath geben euch die Dämonen, unsere Hasser und Neider.

K. 28. Dieselben bösen Geister haben euch die Anweisung gegeben, uns zum Opfern für die Kaiser zu zwingen, und da wir es nicht thun, werfet ihr uns die Verletzung einer noch größeren Majestät (als der der Götter) vor, denn euch gilt der Kaiser mehr, als Jupiter, und mit Recht.

K. 29. Bevor ihr uns hierüber anklaget, solltet ihr zeigen, daß es dem Kaiser etwas nütze, wenn wir bei jenen Bildern opfern. Eure Götter können ja sich selber nicht helfen, und die Kaiser müssen Wachen hinstellen, daß sie nicht gestohlen werden. Wie kann in ihren Händen das Wohl des Kaisers liegen, der über sie selber herrscht?

K. 30. Wir aber beten für den Kaiser zu dem ewigen, wahren und lebendigen Gott. Zu ihm beten wir mit unschuldigen Händen und aus dem Herzen, beten für alle Obrigkeiten um langes Leben, und Ruhe des Reiches, Sicherheit des Hauses, Treue des Senates und Tapferkeit der Heere. Und

um all dieses können wir nur bei dem bitten, der allein es geben kann und will. Und während wir zu ihm für den Kaiser beten, zerfleischet ihr uns.

K. 31. Zweifelt ihr daran, daß wir für den Kaiser beten, so leset unsere heiligen Schriften, wo sogar das Gebet für die Feinde und Verfolger — und das sind ja die Kaiser — geboten ist, und worin ausdrücklich das Gebet für die Obrigkeiten vorgeschrieben wird.

K. 32. Auch um eines anderen Grundes willen beten wir für die Erhaltung des römischen Staates, denn wir wissen, daß durch sein Bestehen das Weltende und seine Schrecken (wegen des Antichrists u. d. g.) hinausgeschoben werden. Beim Leben des Kaisers schwören wir wohl, weil er von Gott gesetzt ist, nicht aber bei den Genien des Kaisers, denn diese sind Dämonen.

K. 33. In der That gehört der Kaiser mehr uns an, als euch, denn unser Gott hat ihn gesetzt. Wenn wir aber den Kaiser nicht Gott nennen; so versündigen wir uns nicht gegen ihn, denn nur dadurch ist er Kaiser, daß er Mensch ist. Wird er ja doch selbst als triumphirender Imperator erinnert, daß er Mensch sey. Er ist um so größer, je mehr er sich Gott unterwirft.

K. 34. Wir nennen den Kaiser zwar Herr, aber nicht um ihn Gott gleich zu stellen, am liebsten jedoch Vater des Vaterlandes. Ihn Gott zu nennen, ist niedrige Schmeichelei.

K. 35. Deßhalb also nennt man uns wohl Staatsfeinde, weil wir dem Kaiser keine nichtigen und vermessenen Titel beilegen, seine Ehrenfeste nicht durch Ausschweifung

feiern u. d. g. Aber wie seyd denn ihr Freunde des Kaisers, wer von euch wünscht nicht immer eine Thronveränderung, selbst in jenem Augenblicke, wo ihr dem Kaiser zuruft: „von unseren Jahren mehrere Jupiter dir die deinen!“ Ihr sagt, das thut nur das Volk. Immerhin, aber sie sind doch Römer, und gerade die ärgsten Ankläger der Christen. Aber auch die höheren Stände sind nicht treu, das beweisen Cassius, Niger, Albinus und andere Empörer. Sie sind keine Christen. Und eben jetzt werden die Ueberreste einer großen Verschwörung entdeckt, sie haben die Feste für den Kaiser prachtvoll mitgemacht, aber dabei einen anderen Kaiser im Sinne gehabt. Und warum forschen denn Manche von euch bei Astrologen und Wahrsagern nach dem Tode des Kaisers? Das thut kein treuer Unterthan.

K. 36. So seyd ihr Römer selbst die größten Feinde der Kaiser, wir aber wünschen nicht blos dem Kaiser, sondern jedem Menschen nur Gutes.

K. 37. Wo habt ihr gesehen, daß wir Böses mit Bösem vergelten? So oft habt ihr und das Volk schon gegen uns gewüthet und nie haben wir Rache genommen, da doch schon eine einzige Nacht mit wenigen Fackeln eine genugsame Rache hätte geben können. Und wenn wir durch offenen Aufstand uns rächen wollten, wären wir nicht stark genug, da wir den ganzen Erdkreis erfüllen? In einer einzigen Provinz sind mehr Christen, als in allen euren Heeren zusammen Soldaten. Ihr hättet keine Bürger mehr, wenn wir uns trennten, und wer würde euch gegen den schädlichen Einfluß der Dämonen befreien, wenn wir es nicht mehr thäten?

K. 38. So dürftet ihr wohl unsern Verein als einen

'aubten anerkennen, denn nichts ist uns mehr ferne, als
litische Bewegungen. Wenn wir aber an euren Theatern,
ı Circus u. d. g. nicht theilnehmen, was kann es euch scha-
n, wenn solches uns nicht ergötzt?

K. 39. Jetzt will ich euch aber das schöne Thun und
reiben der Christen beschreiben. Wir bilden Einen Leib
ırch das Bewußtseyn der gemeinsamen Religion, durch die
öttlichkeit unserer Lehre und durch den Bund unserer Hoff-
ung. Wir versammeln uns gemeinsam, um gleichsam in
eschlossenen Reihen zu Gott zu flehen. Solche Gewalt ist
ott angenehm. Wir beten auch für die Kaiser, für ihre
eamte, für die Gewalthaber auf Erden, für die allgemeine
uhe und um Aufschub des einbrechenden Weltendes. Wir
ersammeln uns zur Betrachtung der heiligen Schrift, nähren
nsern Glauben mit heiligen Gesängen, richten unsere Hoff-
ung auf, festigen unser Vertrauen und halten auch in der
erfolgung strenge an der Zucht der göttlichen Vorschriften.
ei unseren Zusammenkünften giebt es Ermahnungen, da
errscht eine göttliche Censur, denn wir sind von der Gegen-
art Gottes überzeugt. Den Vorsitz führen bei uns die ge-
rüftesten Greise, die diese Ehre nicht um Geld, sondern um
rer guten Zeugnisse willen erhalten haben, denn keine gött-
che Sache ist um Geld feil. Wir haben zwar eine Art
asse, aber es wird keine unanständige Summe einer feilen
eligion hier gesammelt. Je an einem Monatstage bringt
eder einen mäßigen Beitrag, wenn er will und kann, denn
ezwungen wird dazu Niemand, jede Gabe ist freiwillig.
licht zu Gastmälern und Trinkgelagen werden diese Gelder
erwendet, sondern um die Armen zu ernähren und zu begra-

ben, für die Waisen, für gebrechliche Greise, für Schiffbrüchige und Gefangene. Und darob tadelt ihr uns, weil wir uns lieben, während ihr euch hasset, weil bei uns Einer für den Andern zu sterben bereit ist, während ihr zum gegenseitigen Morde geneigter seyd. Wir sind Brüder auch durch die Gemeinschaft der Güter, was bei euch alle Brüderschaft zerreißt. Weil wir aber der Seele und dem Gemüthe nach vereinigt sind, so haben wir auch unbedenklich unsere Güter gemein. Alles haben wir gemeinsam, außer die Frauen, ihr aber habt nur hierin Gemeinschaft. Was Wunder, wenn wir bei unserer gemeinsamen Liebe gemeinsame Mahlzeiten haben, deren Charakter schon in ihrem Namen: Liebesmahle ausgedrückt ist? Dabei ist jeder Aufwand Gewinn, denn er geschieht zur Labung der Armen. Hier sind keine Schmarotzer, wie bei euch, die es sich zur Ehre ihrer geknechteten Freiheit rechnen, auf den Bauchcontrakt hin unter Schmach sich zu füttern. Bei uns legt man sich nicht eher zu Tische, als bis das Gebet verrichtet ist, man ißt, so viel der Hunger verlangt, trinkt, so viel der Keuschheit zuträglich ist. Nach Beendigung der Mahlzeit wird Jeder aufgefordert, in Mitte der Versammlung Gott zu lobsingen. Mit Gebet schließt man wieder das Gastmahl und geht dann fort zu gleicher Bescheidenheit und Zucht, als habe man nicht so fast eine Mahlzeit als eine Unterwerfung eingenommen. Ist eine solche Versammlung eine unerlaubte Faktion?

K. 40. Ihr vielmehr verdient den Namen einer Faktion, denn ihr handelt so g e g e n d i e u n s c h u l d i g e n C h r i s t e n, wie es rebellische Partheien thun. Euer Beschönigungsgrund

dabei ist thöricht, als seyen die Christen Schuld an allem Unglück. Gab es denn nicht schon ähnliches Unglück vor dem Auftreten Christi? Ja jetzt ist des Unglücks weniger als ehmals, denn um des Gebetes der Christen willen ist Gott barmherziger.

K. 41. Das Unglück aber, das über die Welt kommt, kommt um eurer Sünden willen. Aber ihr saget, das zeuge gegen unsern Gott, daß auch wir, seine Verehrer, von dem Unglück getroffen werden. Doch wisset, daß erst am Ende der Zeiten die Austheilung (der Gerechten und Ungerechten) statt hat, uns aber dienen diese Unglücksfälle zur Ermahnung, und wir tragen sie auch nicht so schwer als ihr, da wir nicht so sehr an dem Zeitlichen hängen. Wenn ihr aber glaubt, diese Uebel kommen wegen uns, warum beschützen denn euch eure Götter nicht davor?

K. 42. Weiter werfet ihr uns vor, wir seyen unnütz für den menschlichen Verkehr. Aber wir nehmen doch Theil an Allem, an Kauf und Verkauf, an Handel und Schifffahrt, an Krieg und an Ackerbau, zahlen gewissenhaft die Abgaben. Nur das, was uns thöricht scheint, machen wir nicht mit.

Kap. 43. Nur Hurenwirthe, Giftmischer u. d. gl. können sich beklagen, daß wir ihnen nichts zu verdienen geben.

Kap. 44. Wo ist aber unter denen, die tagtäglich als Verbrecher verurtheilt werden, je ein Christ? Höchstens als Christ, wegen seiner Religion wird Einer gestraft. Ist aber Einer ein Verbrecher, so ist er schon kein Christ mehr.

Kap. 45. Wir sind also allein die Unschuldigen, und das, weil Gott und der vollkommene Meister uns die Unschuld gelehrt haben. Unser Sittengesetz ist deßhalb viel reiner und vollkommener, als das eure, selbst die bösen Gedanken und Begierden, nicht blos die Thaten sind bei uns verboten. Und wir unterlassen das Böse nicht aus Furcht vor einer kurzen zeitlichen Strafe, sondern in Rücksicht auf die Ewigkeit. Wir fürchten das Gericht Gottes, nicht blos das eines Proconsuls.

K. 46. Manche von euch halten uns für eine philosophische Sekte. Warum gestattet ihr uns aber nicht dieselbe Freiheit, wie diesen? Wir sind doch weit tugendhaftere und bessere Bürger, als die Bekenner irgend einer philosophischen Sekte. — [Vergleichung des Christen und des Philosophen. —]

Kap. 47. Mit den Philosophen aber werden wir deßhalb verglichen, weil diese Vieles aus unserer hl. Schrift entlehnt, aber verunstaltet haben. Ihnen hierin folgend haben Einige auch unsere neue Lehre mit ihren philosophischen Meinungen und Ansichten verfälscht. [Die Häretiker, Gnostiker]. Solche aber weisen wir ab, und halten ihnen unsere Glaubensregel entgegen. Ihr aber verlacht uns, wenn wir die reine Lehre vortragen, während ihr der entstellten der Philosophen euren Beifall gebt.

Kap. 48. Die Pythagoreische Seelenwanderung z. B. glaubt ihr; die christliche Auferstehungslehre aber, die gewiß viel vernünftiger ist, ist euch ein Abscheu! — [Rechtfertigung derselben.]

Kap. 49. Wenn wir solche Lehren vorbringen; so nennt man es Vorurtheil, bei euren Philosophen aber sind sie hohe

Weisheit und Zeichen des Genies. Gesetzt aber auch, diese unsere Lehre sey unwahr; so ist sie doch nützlich und macht uns besser. Wie möget ihr uns darum strafen? Höchstens solltet ihr spotten. Und weßhalb brüstet ihr euch, wenn ihr uns strafet. Das könnet ihr ja nur, wenn wir es wollen, und die Strafe der Aenderung unserer Gesinnung vorziehen.

Kap. 50. Aber, saget ihr jetzt zu uns: „was beklaget ihr euch dann, wenn wir euch verfolgen? Ihr wollt ja leiden, und müßt diejenigen lieben, die euch zu leiden Gelegenheit geben." Wir antworten: Das Leiden an sich ist uns natürlich nicht angenehm, aber der Sieg, wie dem Soldaten der Krieg lästig, aber der Sieg erfreulich ist. Wir aber siegen, wenn wir getödtet werden. Ihr ehret ja sonst den Heldenmuth des Dulders, z. B. an Regulus, uns aber haltet ihr darob für Wahnsinnige. Wohlan denn, fahret fort in eurer Verfolgung, der Christen Blut ist nur eine Aussaat. Wir sagen euch noch Dank für eure Verurtheilungen, überzeugt, daß Gott uns freispricht, während ihr uns verdammt. —

Dieß der Hauptinhalt des Apologetikus von Tertullian. So einig die Gelehrten über den Werth dieses Buches sind; so wenig haben sie sich über die Abfassungszeit desselben verständigt, und wenn auch Mosheim für Eruirung derselben sehr vieles gethan hat; so glauben wir doch, er habe noch eine Nachlese übrig gelassen, die einer neuen Untersuchung über

IV. Die Abfassungszeit des Apologetikus von Tertullian

werth sey. Wir haben dabei keineswegs den Zweck und die Absicht, einer frischen Hypothese Anklang und Anerkennung verschaffen zu wollen. Wer den Stand der Streitfrage kennt, kann dieß schon in vorhinein nicht vermuthen. Vielmehr haben wir uns die Aufgabe gestellt, die Beweise für die verschiedenen Meinungen zu sichten, und nach Befund zu vernichten oder zu stärken, und so die Akten dem Abschlusse näher zu bringen.

Die verschiedenen Ansichten über die Abfassung des Apologetikus theilen sich in zwei Hauptklassen, je nachdem diese Abfassung in die Zeit vor oder nach dem Jahre 202 verlegt wird. In diesem Jahre 202 erließ nämlich Kaiser Severus, der in den ersten neun Jahren seiner Regierung (193—202) den Christen günstig war, ein Verfolgungsedikt gegen sie, und erst nach dem Erlaß dieses Ediktes habe, manchen Gelehrten zu Folge, Tertullian seine Schutzschrift für die Christen verfaßt.

Die Coryphäen dieser Ansicht sind der gelehrte Engländer Wilhelm Cave *), und der scharfsinnige Critiker Anton Pagi, der sich zwar Anfangs für das Jahr 198 entschieden hatte **), aber nachher für das Jahr 205 in die Schranken getreten ist ***).

---

*) Historia liter. script. eccl. T. I. p. 42.

**) In seiner dissert. hypatica. P. II, c. III. §. XII.

***) Critica ad Ann. Baron. T. II. ad ann. 199 n. VI.

Andere rückten die Abfassung des Apologetikus noch weiter hinaus und glaubten, sie falle in die Zeiten Caracalla's, so der vielfach um die Kirchengeschichte verdiente Joseph Scaliger *) und Andere.

Ihnen steht besonders Mosheim entgegen, der in einer eigens über die Abfassungszeit des Apologetikus gefertigten Dissertation die Ansichten der Genannten zu widerlegen und seine Ueberzeugung, diese Schutzschrift Tertullians stamme aus dem Jahre 198 mit Gründen zu belegen versucht hat **). Ihm ist in der Hauptsache Lumper ***) gefolgt, hat aber mit zu vieler Willigkeit alle Argumente Mosheims recipirt, durch einige Zugaben jedoch sich eigene Verdienste erworben. Auf beide, besonders auf Mosheim, werden wir vielfach bald billigend, bald tadelnd Rücksicht zu nehmen Gelegenheit haben.

Um aber unsere Untersuchung in lichtvoller Kürze führen zu können, werden wir sie folgende Punkte durchlaufen lassen:

a. Welches sind die weitesten Grenzen, innerhalb welche die Abfassung des Apologetikus fallen kann?

Haben wir gefunden, daß es die Jahre 196 und 211 seyen, so fragt sich

*) Not. ad Chronic. Euseb. in Thesauro temp. p. 229.

**) Diese Dissertation ist abgedruckt im ersten Bande von Mosheim's Dissertationes ad historiam eccles. pertinentes, und in der Ausgabe des Apologeticus von Sigebert Haverkamp, dem Mosheim diese Dissertation widmete.

***) Gottfr. Lumper historia theol. crit. P. VI.

b. Muß die Abfassung, wie Cave, Pagi ꝛc. meinen, erst nach 202 erfolgt seyn, oder ist ihr Hauptargument grundlos?

c. Wenn es aber wahrscheinlicher ist, daß die Abfassung des Apologetikus vor's Jahr 202 falle, welches Jahr empfiehlt sich dann hiefür mit der größten Wahrscheinlichkeit?

a. **Welches sind die weitesten Grenzen, innerhalb welche die Abfassung des Apologetikus fallen kann?**

Den terminus a quo giebt Tertullian in der in Frage stehenden Schrift selber mit solcher Genauigkeit an, daß darüber gar kein Zweifel obwalten kann. Im vierten Kapitel nämlich wirft er die Frage auf: „hat nicht kürzlich Severus das so thörichte Papische Gesetz abgeschafft?“ Er hat also nach dem Regierungsantritte Severs, welcher in's Jahr 193 fällt, diese Worte und damit den Apologetikus geschrieben.

Eine noch nähere Bestimmung findet sich im 35 Kapitel; hier erwähnt Tertullian des Niger und Albinus und ihres Thronstreits mit Severus. Den Aufstand des Albinus in Gallien setzen aber die Einen in's Jahr 196, die Andern in's Jahr 197, um einige Jahre früher empörte sich Pescennius Niger. Nehmen wir nun das Jahr 196 für den Anfang des Albinischen Aufstandes an, wofür sich die Meisten mit den meisten Gründen entscheiden *); so folgt, daß eben die-

*) So Baronius, Tillemont, Mosheim und Lumper, bei welch' beiden letzteren eine weitere Beweisführung hiefür nachgesehen werden kann.

ses Jahr der terminus a quo für die Abfassung des Apologetikus sey.

Schwieriger ist die Bestimmung des terminus ad quem, denn hier tritt uns Scaliger mit der Behauptung entgegen, es falle die Abfassung des Apologetikus über die Jahre Severs hinaus in die Regierung seines Sohnes Caracalla. Scaliger sagt nämlich: apologeticum dubito an sub Severo scripserit (*Tertullianus*), quum dicat: *Papias leges heri Severus constantissimus principum exclusit*, videtur de mortuo loqui. Es ist aber diese Vermuthung, durch das Wort *heri* werde ein schon Gestorbener bezeichnet, gänzlich aus der Luft gegriffen und von Haverkamp in seinem Commentare zum Apologetikus, von Mosheim in seiner Dissertation schon siegbaft widerlegt. Das Gleiche gilt von den Behauptungen des Peter Allix, der Scaligern folgend in den Worten Tertullians cap. 47.: *expedite autem* praescribimus *adulteriis nostris* (den Häresien), *illam esse regulam veritatis, quae veniat a Christo* etc. etc. eine Anspielung auf Tertullians Werk de praescriptionibus entdecken wollte. Abgesehen aber davon, daß diese Vermuthung so grundlos ist, als die Scaligers, ist sie auf die gewiß irrige Meinung basirt, das Werk de praescriptionibus haereticorum falle in die spätere, montanistische, Periode Tertullians.

Und wenn derselbe in einer Stelle aus dem zwanzigsten Kapitel, wo Tertullian von schrecklichen Naturereignissen spricht, eine Bezugnahme auf ein solches Ereigniß vom Jahre 210 erblicken will, so kann man ihm nur mit Mosheim erwiedern: perii, si vera dicis.

Sind aber alle diese Gründe, welche für die nachseve-

rische Zeit sprechen sollen, nichtig; so liegt es uns doch noch ob, zu zeigen, daß wirklich unter Sever der Apologetikus verfaßt seyn müsse. Hierin ist uns schon Mosheim im zehnten Paragraph seiner erwähnten Dissertation vorangegangen, und wir haben nur mehr seine Argumente zu prüfen und zu vervollständigen. Mosheim beruft sich hier auf eine Stelle im fünften Kapitel des Apologetikus, wo Tertullian die Römer mit folgenden Worten anredet: *de tot exinde* (von Domitian an) *principibus ad hodiernum, divinum humanumque sapientibus, edite aliquem debellatorem christianorum.* Mosheim behauptet nun, hier rechne Tertullian den gegenwärtigen Kaiser unter die humanum divinumque sapientes, dieß könne aber unmöglich von Caracalla gesagt seyn, der mehr einem Thiere, als einem Weisen habe verglichen werden können. Aber Tertullian habe solches mit Recht von Sever sagen können, den Spartianus als philosophiae ac dicendi studiis satis deditum, doctrinae quoque nimis cupidum schildert *).

Dieß Argument möchte angehen, wenn Tertullians Worte nothwendig den gegenwärtigen Kaiser unter die divinum humanumque sapientes rechneten. Da aber dieß nicht der Fall ist; so können wir diesem Argumente an sich, wie es Mosheim giebt, keine volle Kraft beimessen.

Aber es erstarkt dieses Argument, wenn wir hinzufügen: wäre Severs Edikt gegen die Christen schon erlassen gewesen; so hätte Tertullian nicht behaupten können, keiner der einsichtsvolleren Kaiser habe seit Domitian die Christen verfolgt.

*) Vita Severi c. 18.

Wie hätte er kurz nach dem Tode Severs, wo Jedermann sich dieses Ediktes erinnerte, wo Jedermann besonders im Gegensatze zu Caracalla den Sever den verständigen Fürsten beizählte, solches behaupten können? Ueberhaupt läßt Tertullian nirgends durchblicken, daß ihm neuere oder jüngere Gesetze gegen die Christen bekannt sind, und wo er am meisten und ausführlichsten von solchen Gesetzen redet, Kap. 4—6, hat er nur alte, erst von einzelnen Beamten wieder aufgefrischte Gesetze im Auge. Besonders zeigen die Beispiele von Abänderungen alter Gesetze, die er beibringt, daß er die Gesetze gegen die Christen mit diesen alten Gesetzen in Eine Linie stelle und es für gar nichts auffallendes hielte, wenn diese Verfolgungsgesetze nun endlich einmal antiquirt würden. Wie hätte er solches schon etwa 9 Jahre nach Severs Edikt von diesem sagen können und wollen? Und wenn auch, wenn überhaupt Severs Edikt schon vorhanden gewesen wäre und Tertullian es unter die zu abrogirenden gerechnet hätte; so hätte er gewiß an der Stelle im vierten Kapitel, wo er eben den Sever als Beispiel anführt, wie Kaiser alte Gesetze abgeändert oder aufgehoben haben, die günstigste Gelegenheit nicht unbenützt vorbei gelassen, zu bemerken: „Hat Sever es selber mit den Gesetzen Anderer so gemacht, wer kann noch Bedenken tragen, mit seinem Gesetze auf gleiche Weise zu verfahren?“ Aber Tertullian sagt dieß nicht, denn er kennt Severs Edikt noch nicht, und spricht nicht von so neuen Gesetzen.

Bedenken wir noch, daß Tertullian, wo er von Severus zu sprechen kommt, in freundlichen Ausdrücken von ihm redet, wie Kap. 4., was ein Mann von Tertullians Heftigkeit

und Bitterkeit gewiß nicht gethan haben würde, wenn Severs Christenverfolgung schon vorausgegangen wäre, was er gewiß nach Severs Tod nicht gethan haben würde — er, der die Christenverfolger mit den stärksten Schimpfnamen belegt; so wird es uns mehr als wahrscheinlich, der Apologetikus könne nicht erst nach Severs Tod verfaßt seyn.

Und da gar kein Wahrscheinlichkeitsgrund für die Meinung Scaligers und seiner Freunde vorliegt; so tragen wir kein Bedenken, das Todesjahr Severs, oder das Jahr 211 für den terminus ad quem der Abfassung des Apologetikus zu erklären.

Nachdem wir nun die Zeitgrenzen gefunden haben, innerhalb deren die Abfassung des Apologetikus kann statt gehabt haben; so fragt sich jetzt:

b) Muß die Abfassung dieser Schutzschrift, wie Pagi, Cave und Andere meinen, erst nach dem Jahre 202 erfolgt seyn, oder ist das Hauptargument für diese Behauptung grundlos?

Wie schon oben bemerkt ward, ist eine Anzahl von Gelehrten, Pagi und Cave an ihrer Spitze, der Ansicht, allerdings falle die Abfassung des Apologetikus in die Regierungsjahre Severs, aber in die zweite Hälfte derselben vom Jahre 202 an, denn erst in diesem Jahre habe Sever ein Verfolgungsedikt gegen die Christen erlassen, während er in der ersten Hälfte seiner Regierung aus Dankbarkeit gegen den Christen Prokulus, dem er seine Gesundheit verdankte, sich als einen Gönner der Christen erwiesen habe. Der Apologetikus aber spreche überall von einer Christenverfolgung

als eben bestehend oder jüngst geendigt, darum müsse er nach dem Jahre 202 verfaßt seyn.

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Ansicht und Argumentationsweise in sich selber als nichtig zusammenfalle, wenn nachgewiesen werden kann, daß schon in den ersten 9 Jahren der Regierung Severs, also vor dem Jahre 202 solche Verfolgungen über die Christen hereingebrochen sind, wie sie der Verfasser des Apologetikus vor Augen hatte. Von dieser Seite hat schon Mosheim in seiner angeführten Dissertation von §. 4. an die Vertheidiger dieser Meinung angegriffen und nachzuweisen unternommen, daß wirklich solches Unglück schon vor 202 über die Christen gekommen sey.

Zuerst bemerkt Mosheim ganz richtig, aus dem Umstande, daß Severus erst im Jahre 202 ein Verfolgungsedikt gegen die Christen erließ, könne durchaus nicht gefolgert werden, es hätten die Christen vorher unter dieses Kaisers Regierung durchaus keine Verfolgung erlitten, denn es sey ja Jedermann bekannt, wie häufig einzelne Statthalter, besonders solche, die um die Gunst des Pöbels buhlten, zu verschiedenen Zeiten schon alte Gesetze gegen die Christen wieder hervorzogen und in Anwendung brachten.

Nach dieser vorläufigen Bemerkung schickt sich Mosheim an, zu beweisen, daß in der That vor 202 unter Severs Regierung Christenverfolgungen statt gehabt hätten und sucht dieß zuerst aus dem Apologetikus selbst zu erweisen. Er sagt deßhalb: Tertullian schreibt im 35 Kapitel seines Apologetikus: „*nec ulli magis depostulatores Christianorum quam vulgus. Plane caeteri ordines pro auctoritate religiosi ex fide, nihil hosticum de ipso senatu, de equi-*

te, de castris, de palatiis ipsis spirat.“ Nach Anführung dieser Worte Tertullians fährt Mosheim also fort in seinen eigenen Worten: „quid pro nobis evidentius facere possit, equidem nescio. Palatia ipsa, quibus Augustus cum filiis continebatur, de hostium christianorum numero eximit (Tertullianus). Haec qua fronte scripsisset, si legum in vexandis christianis jam adfuisset auctoritas?“ Mosheim meint also, in den angeführten Worten sage Tertullian, nur das Volk sey den Christen feindlich, alle übrigen Stände, besonders der kaiserliche Pallast seye ihnen gewogen, das aber hätte Tertullian nicht schreiben können, wenn damals schon Severs Edikt erlassen gewesen wäre. Nun aber habe doch zur Zeit der Abfassung des Apologetikus schon eine Verfolgung gewüthet, also müsse diese älter seyn, als Severs Edikt.

Dieses Argument Mosheims wäre glänzend, wenn es wahr wäre. Aber Mosheim hat den Sinn der Worte Tertullians in der angezogenen Stelle falsch aufgefaßt, und diese Worte außer allem Zusammenhange betrachtet. Folgende Uebersetzung aber wird den wahren Sinn jener Worte leicht herausstellen. Den Vorwurf, die Christen seyen Feinde kaiserlicher Majestät auf die Heiden selber zurückwälzend, sagt nämlich Tertullian: „Euch Quiriten und dich, „Heimathvolk der sieben Hügel gehe ich an (zu sagen), ob „diese römische Zunge irgend eines Kaisers schont? Zeuge „ist die Tiber, Zeuge die Thier(fechter)schule. Wenn die „Natur vor eure Brust eine durchsichtige Masse gestellt hätte, „in wessen Herz würde nicht das Bild eines neuen und wie„der eines neuen Kaisers eingegraben sich zeigen, wie er eben

„um Geschenke auszutheilen den Vorsitz führt? selbst in je„ner Stunde, wo sie rufen: Von unseren Jahren mehre die „deinen dir Jupiter! Solches zu rufen versteht der Christ „nicht so gut, als es dem neuen Kaiser zu wünschen. Aber „du erwiderst, so macht es nur das Volk. Ist es auch nur „das Volk, so sind es doch Römer, und es giebt keinen är„geren Ankläger der Christen, als eben das Volk. Die übri„gen Stände wohl werden schon ihrer Würde gemäß gewis„senhaft und treu seyn, und weder der Senat, noch die „Ritterschaft, noch das Heer, noch die Hofleute athmen wohl „irgend etwas Feindseliges. Aber woher waren denn Cassius, „Niger und Albinus (scil. die gegen Severus empörten Feld„herrn)? u. s. f."

Jene von Mosheim angeführten Worte beziehen sich also, wie der Augenschein zeigt, auf das Verhältniß der hohen Stände zum Kaiser, nicht aber zu den Christen. Deßhalb ist Mosheims erstes Argument falsch.

Besser ist sein zweites, des Inhalts: Tertullian spricht wohl von Gesetzen gegen die Christen, aber nicht im Geringsten von neuen, eben gegebenen Gesetzen, sondern durchweg und unverkennbar von alten *), die immer nur wieder aufgefrischt würden von den römischen Beamten unter dem nichtigen Vorwande, der schuldige Gehorsam gegen sie verpflichte zur Christenverfolgung. So hätte Tertullian nicht sprechen können, wenn eben zuvor Sever sein Edikt gegen die Christen erlassen hätte. Diese Worte Tertullians fallen also vor 202, und darum auch die Chri-

*) Vergl. hauptsächlich cap 4 5. 6.

stenverfolgung, die diese Worte unserem Apologeten entlockt hat.]

Wir haben dieses Argument unter Lit. a. benützt, wo es unserer Ueberzeugung nach an seinem rechten Platze steht. Es muß ja zuerst nachgewiesen seyn, daß Tertullian unter Sever geschrieben habe, dann erst kann man sagen: er kennt kein neues Gesetz gegen die Christen, also hat er seinen Apologetikus vor 202 verfaßt.

Noch einen dritten Beweis sucht Mosheim aus dem Apologetikus selber zu führen, und sagt: Tertullian spricht in sehr scharfen und heftigen Ausdrücken gegen die Kaiser, welche Edikte gegen die Christen erließen. Wie hätte er nun als vernünftiger Mensch denken können, durch seinen Apologetikus seinen Brüdern zu nützen und den Kaiser zu gewinnen, wenn er diesen, der nach dem Jahre 202 sich nothwendig durch Tertullians Worte hätte getroffen fühlen müssen, also verletzt hätte? Daraus folge nun, Tertullian habe zu einer Zeit geschrieben, wo Sever jene beleidigenden Worte noch nicht auf sich beziehen konnte, also vor dem Jahre 202. Und da Tertullian schon vor 202 von eben bestehenden Verfolgungen spreche, so müsse noch vor 202 oder vor dem Edikte Severs solche Verfolgung bestanden haben.

Hier setzt Mosheim wieder als erwiesen voraus, die Abfassung des Apologetikus falle in die Zeit Severs, was er doch erst zu beweisen hatte, und außerdem nimmt er als etwas, was sich von selber verstehe, an, Tertullian habe bei Abfassung seines Apologetikus die Absicht gehabt, animum caesaris emollire, was, wie wir unter Nummer II. gezeigt haben, nicht so richtig und ausgemacht ist. Tertullian spricht

ja nicht die Sprache des Bittenden, sondern dessen, der zu Gericht sitzt und strenges Gericht hält.

Wir können darum dieses dritte Argument Mosheims nicht benützen, während wir von dem zweiten an einer früheren Stelle Gebrauch machen konnten.

Es erscheinet uns aber diese ganze Argumentationsweise Mosheims auf eine auffallende Weise breit und weitschweifig zu seyn. Um nämlich zu zeigen, daß der Apologetikus vor dem Jahre 202 verfaßt seyn könne, weil schon vor diesen Jahren Christenverfolgungen statt hatten, beweist Mosheim: Der Apologetikus ist vor 202 verfaßt, er spricht aber von Christenverfolgungen, also müssen diese dem Jahre 202 vorausgegangen seyn. Sind sie aber dieses, so kann der Apologetikus vor 202 verfaßt seyn. Und erst auf diese Kreisdeduktion läßt er wieder den Beweis folgen, daß der Apologetikus vor 202 verfaßt sey.

Um solcher Weitschweifigkeit zu entgehen, lassen wir diese aus dem Apologetikus selbst genommenen, zum Theile unkräftigen Beweise für die Existenz einer Verfolgung unter Sever vor 202 ganz bei Seite, und suchen andere einfachere auf, welche das Vorhandenseyn solcher Verfolgungen erhärten.

Da springt es uns gleich in die Augen, daß Mosheim gerade jene Stelle aus Tertullian zu benützen übersah, aus welcher hauptsächlich die Existenz einer Christenverfolgung unter Sever vor dem Jahre 202 bestritten wird, die aber in der That für das Vorhandenseyn solcher Verfolgungen spricht. Es ist dieß jene bekannte Stelle aus der Schrift an Scapula cap. 4., worin Tertullian erzählt: Severus sey von dem Christen Prokulus durch ein Oel geheilt worden und

darum persönlich den Christen günstig gewesen. In dieser Stelle sagt Tertullian zugleich: Severus habe angesehene Männer und Frauen, die er als Anhänger des Christenthums kannte, nicht nur nicht hart behandelt, sondern sie auch öffentlich gegen die Wuth des Volkes in Schutz genommen. Offenbar hat also das Volk zu jener Zeit schon, wo Severus den Christen noch freundlich und günstig war, also vor dem Jahre 202 gegen die Christen gewüthet. Und wenn das Volk solches that, ist es denn nicht möglich und nicht wahrscheinlich, daß einzelne Statthalter und Beamte, um des Volkes Gunst zu gewinnen, sich Christenverfolgungen auf den Grund alter Gesetze erlaubten? Ruft ja Tertullian im Apologetikus selber den Statthaltern zu: „ihr suchet durch Ungerechtigkeit des Pöbels Gunst" *).

Dasselbe erschließen wir aus einer Stelle im sechsten Kapitel der Schrift Tertullians an die Martyrer, worauf schon Mosheim hingewiesen hat. Dort stellt Tertullian den um des christlichen Glaubens willen Verfolgten und Gefangenen vor, wie so Mancher um eines Menschen willen das zu dulden geneigt sey, was für Gott zu dulden er Bedenken tragen würde. Um dieß im Beispiele zu zeigen, beruft sich Tertullian gerade auf die Gegenwart, wo Personen aus allen Ständen von dem Einen verfolgt werden, wenn sie gegen ihn standen, von seinen Gegnern aber leiden müssen, wenn sie für jenen standen. Man erkennt hieraus leicht den Thronstreit zwischen Sever, Pescennius Niger und Albinus, da aber dieser ums Jahr 197 sich durch den Tod des Albinus endigte; so

*) Quibus fovor vulgi de iniquitate captatur. cap. 49.

fällt die Abfassungszeit der Schrift an die Martyrer auch in dieses Jahr, wenigstens nahe zu. Die Existenz dieser Schrift ad martyres beweist aber dann selbst, daß vor 202 unter Sever Christenverfolgungen statt gehabt haben und besonders in der Nähe Tertullians vorkamen. Nehmen wir hinzu, daß das vierte Kapitel dieser Schrift mit dem letzten des Apologetikus großentheils gleichen Inhalt habe; so wird es wahrscheinlich, daß Tertullian in seinem Apologetikus dieselben Martyrer im Auge hatte, an die er hier ein Schreiben erließ, und daß der Apologetikus und die Schrift an die Martyrer so ziemlich in eine Zeit und zwar vor das Jahr 202 fallen.

Einen dritten Erweis für die Existenz von Christenverfolgungen unter Sever vor 202 liefert Mosheim aus den Stromaten des Alexandrinischen Clemens. Nach allgemeiner Annahme habe Clemens dieß Werk, besonders die ersten Bücher lange vor dem Jahre 202 verfaßt, nun aber spreche er im zweiten Buche von einer eben tobenden Verfolgung, wie vor seinen eigenen Augen so viele Christen mit allen Arten von Qualen und Martern heimgesucht würden, was offenbar für eine Christenverfolgung unter Sever vor dem Jahre 202 spreche. Wir würden diesem Argumente gerne unseren Beifall schenken, wenn es unwidersprechlich erwiesen wäre, daß Clemens das zweite Buch seiner Stromata vor 202 verfaßt habe. Wir finden zwar dieß allerdings wahrscheinlich, aber nicht in der Weise erhärtet, daß es bei einer andern chronologischen Untersuchung Norm geben könnte. Ebensowenig sind wir im Stande, von einem weiteren Beweise

Gebrauch zu machen, den Lumper anführt *), um darzuthun, daß Severus selber schon vor dem Jahre 202 strenge Maßregeln gegen Christen genommen habe. Denn das aus Spartianus angeführte Beispiel zeigt blos, daß er einen jüdischen Jüngling mit Zustimmung, ja wohl auf die Anklage des Vaters gestraft habe, es ist aber durchaus unerwiesen, daß dieser Jüngling seines Vaters und des Kaisers Zorn wegen Uebertritt zum Christenthum sich zugezogen habe.

Es bleibt uns somit für den Beweis, daß schon vor dem Jahre 202 unter Severus Christenverfolgungen statt gehabt haben, nichts übrig, als

1. daß es unläugbare Thatsache sey, daß viele Verfolgungen nicht durch besondere Befehle der Kaiser, sondern durch die Volkswuth hervorgerufen und von der Willkühr einzelner Beamten verhängt wurden;
2. daß Tertullian auch von keinen anderen, als solchen, rede, daß er insbesondere keine neuen Gesetze gegen die Christen von Seite der Kaiser gekannt habe;
3. daß Tertullian in seiner Schrift an Scapula von Christenverfolgungen vor dem Jahre 202 schreibt, denn Sever nimmt die Christen selber noch in Schutz, und Tertullian kannte ihn noch nicht als Verfolger;
4. daß Tertullian schon vor dem Jahre 202 Veranlassung hatte, an die christlichen Martyrer zu schreiben, daß also Verfolgungen dazumal schon stattgefunden haben müssen.

Sind auch diese Argumente nicht zahlreich; so sind sie

---

*) Hist. theol. crit. T. VI. p. 41.

doch hinlänglich genug, die so ganz grundlose Meinung: vor dem Jahre 202 haben unter Sever die Christen kein Ungemach zu dulden gehabt und darum könne der Apologetikus nicht vor 202 verfaßt seyn, zu entkräften.

Wir gehen nun zur dritten Frage über:

c. **Wenn es wahrscheinlicher ist, daß die Abfassung des Apologetikus vor's Jahr 202 falle, welches Jahr empfiehlt sich dann hiefür mit der größten Wahrscheinlichkeit?**

Haben wir eben nachgewiesen, daß der Apologetikus gar wohl vor dem Jahre 202 verfaßt seyn könne, da schon dazumal so vielfache Verfolgungen über die Christengemeinde hereingebrochen waren, als in der fraglichen Schutzschrift erwähnt werden; so dürfen wir nur mehr auf das schon unter lit. a. Gesagte und auf einiges unter b. Beigebrachte zurückblicken, um es wahrscheinlich zu finden, daß der Apologetikus einem der früheren Jahre sein Entstehen verdanke.

Vor dem Jahre 202 konnte Tertullian mit weit mehr Recht, als nachher, sagen, daß keiner der einsichtsvolleren Kaiser Christenverfolgungen gesetzlich befohlen haben. cap. 5.

Vor dem Jahre 202 konnte er von keinen neuen Kaisergesetzen gegen die Christen sprechen, und es ist keine fraus mehr vor ihm, wenn er alle vorhandenen als veraltet behandelt. Nach 202 wäre aber solche Behandlungsweise nicht nur eine perfide, sondern auch eine thörichte gewesen, da Jedermann den Apologeten einer Verhehlung der Wahrheit hätte bezüchtigen und überführen können.

Nach 202 hätte Tertullian ohne Zweifel in ganz anderen Ausdrücken von Severus gesprochen, als er es noch im

Apologetikus thut, hätte es schwerlich vermieden, den grausamen Christenverfolger mit seiner scharfen Geißel zu treffen.

Diesen schon aus dem Vorhergehenden genommenen Gründen reihet sich noch ein neuer an, der zugleich zu noch genauerer Bestimmung der Abfassungszeit dient, und aus Kapitel 35 des Apologetikus entnommen ist. Wie schön früher bemerkt wurde, wälzt Tertullian in diesem Kapitel die Beschuldigung: die Christen seyen staatsgefährlich, auf die Heiden selber zurück und sagt dann gegen Ende des Kapitels: „Die, welche jetzt als Genossen oder Billiger verbrecherischer „Verbindungen tagtäglich entdeckt werden, diese von der kai„sermörderischen Erndte noch übrige Nachlese, mit wie fri„schen und buschigen Lorbeeren haben sie nicht die Thüren „geschmückt, mit wie vieler hohen und hellen Laternen Licht „die Vorhallen geschwärzt, mit wie schmuck- und glanzvollen „Polstern die Plätze des Forums unter sich ausgetheilt? nicht „um die öffentliche Freude mitzufeiern, sondern um ihre be„sonderen Wünsche bei der (ihnen) fremden Feierlichkeit aus„zusprechen und um das Vorbild und Zeichen ihrer Hoffnung „einzuweihen, indem sie den Namen des Fürsten im Herzen „wechselten. Ebenso benehmen sich diejenigen, welche die „Astrologen, Haruspizes, Augurn und Magier über des Kai„sers Absterben befragen.“

Nach dieser Stelle zu urtheilen, hat Tertullian zu einer Zeit den Apologetikus geschrieben, wo eben noch die Ueberreste einer staatsverbrecherischen Verbindung aufgesucht und aufgefunden wurden. Diese Verschworenen hatten sich einige Zeit vorher noch bei einer zu Ehren Severs veranstalteten Feierlichkeit den Schein gegeben, als ob sie selbe von Herzen

mitfeierten, hatten aber dabei an einen ganz anderen Kaiser gedacht, als an den, dem die Feierlichkeit gewidmet war.

Nun ist bekannt, daß Kaiser Sever im Februar des Jahres 197 bei Lyon den Gegenkaiser Albinus besiegte und vernichtete, daß er sofort in Gallien die Partei des Albinus unterdrückte, die Angelegenheiten in Britannien ordnete, dann schnell nach Rom zog, hier alsbald eine Festivität wegen seiner Siege veranstaltete *), einige Zeit nachher, wahrscheinlich im Jahre 198 seine Quinquennalien feierte, hierauf gegen die Parther auszog und nebenbei in Syrien die Partei des schon seit 194 todten Niger erstickte **).

Wenn nun Tertullian sagt, daß eben, während er dieses schreibe, die Ueberreste einer staatsverbrecherischen Partei aufgefunden würden; so geht dieß offenbar auf die Albiner oder Nigerianer, und da er jener von Sever und zu seinen Ehren veranstalteten Festlichkeiten, sey es der Quinquennalien oder der etwas früheren Siegesfestivitäten als schon vergangen erwähnt; so kann er die besagte Stelle und mit ihr den Apologetikus, da er offenbar aus Einem Gusse ist, nur in der Zeit vom Ende des Jahres 197 bis ungefähr zur Mitte des Jahres 199 geschrieben haben.

Engere Grenzen, glauben wir, werden mit Sicherheit für die Abfassung des Apologetikus nicht gesteckt werden können, es müßte denn entschieden seyn und sich entscheiden lassen, ob Tertullian unter jener Nachlese von Verschworenen blos die Albiner oder blos die Nigerianer vom Jahre 199 verstehe.

---

*) Herodian. hist. lib. III. c. 8.

**) Spartian. in vita Severi. c. 14 et 15.

Mosheim meint zwar, jene Worte aus dem Kapitel 35 des Apologetikus beziehen sich ohne Zweifel auf die Albiner allein, von denen Spartianus, einer der Kaisergeschichtschreiber erzähle, viele von ihnen seyen um die Zeit, als Sever gegen die Parther rüstete, also im Jahre 198 umgebracht worden. Dieß ist allerdings richtig, ja Spartianus giebt sogar, was Mosheim noch hätte benützen sollen, ein langes Verzeichniß von gemordeten Senatoren. Aber daraus folgt nicht, daß Tertullian in jener Stelle ausschließlich an die Albiner gedacht habe. Denn wenn sich Mosheim darauf beruft, Tertullian meine solche Rebellen (oder Verdächtige), welche in Rom die Feierlichkeiten mitmachten, was er von den Negerianern nicht sagen könnte, weil diese in Syrien sich aufhielten; so hat der gelehrte Mann übersehen, daß Spartianus auch erzählt, bei jener Verfolgung (199) seyen selbst viele Freunde (aus der Umgebung) des Kaisers hingerichtet worden, weil er sie für treulos und gefährlich hielt *). Diese haben gewiß auch zu Rom die Feierlichkeiten mitgemacht, und darum können sie ebenso gut in jener Stelle Tertullians gemeint seyn, als die Albiner.

Im Gegensatze zu Mosheim hat sich Lumper für das Jahr 199 entschieden **). Er argumentirt in der Hauptsache also: Spartianus stellt die zwei Thatsachen, daß Sever die

*) „Inter haec (Severus) Pescennianas reliquias Plautiano auctore persequebatur, ita ut non nullos etiam ex amicis suis quasi vitae suae insidiatores appeteret.“ Spart. in vita Severi c. 15.

**) histor. theol. crit. T. VI. p. 65. 66. 67 seq.

Nigerianer verfolgte und daß er diejenigen strafte, welche sich bei Astrologen nach seinem Tode erkundiget hatten, zusammen. Tertullian aber stellt jene Nachlese von Empörern und solche, welche auch bei Magiern, Astrologen ꝛc. den Tod des Kaisers zu erforschen suchten, gleichfalls zusammen. Ohne Zweifel sind diese Astrologenberather bei Tertullian dieselben, wie bei Spartianus, darum sind auch die Majestätsverbrecher bei Tertullian dieselben, wie bei Spartianus, also Nigerianer.

Solcher Schluß geht aber um so weniger an, als, wie Lumper selber gesteht *), Spartianus nicht selten die Zeitordnung verkehrt, und das Frühere an den späteren Platz stellt, ja Lumper meint sogar, die Bestrafungen der Astrologenberather seyen um ein Jahr vor denen der Nigerianer und darum noch zu Rom erfolgt. Wir können darum gegen Lumper und aus seinen eigenen Worten heraus also argumentiren: daraus, daß Spartianus die Zeitordnung verkehrte, folgt nicht, daß Tertullian sie auch verkehrte; hat er sie aber nicht verkehrt, so müssen die Majestätsverbrecher, von denen er spricht, älter seyn, als die des Spartianus, darum sind sie dann aber auch Albiner, keine Nigerianer.

So sehen wir denn, daß weder Mosheim noch Lumper aus hinreichenden Gründen für die eine und andere Erklärung und Beziehung jener Stelle sich entschieden haben, und darum hieraus kein gültiger Schluß weder zu Gunsten des Jahres 198 noch für 199 gezogen werden könne. Man könnte freilich sagen, die Vorgänge in Rom, wo so viele Albiner hingerichtet wurden, seyen wahrscheinlich dem Ter-

*) l. c. p. 66.

tullian bekannter gewesen, als die in Syrien über die Nigerianer verhängten Strafen. Aber auch letztere konnten gar leicht zu den Ohren Tertullians gekommen seyn, zumal wenn er damals in Rom sich aufhielt, wie nicht unwahrscheinlich ist.

Haben wir durch unsere Untersuchung die Grenzen für die Abfassung des Apologetikus wieder um ein Jahr weiter gesteckt, als es Mosheim und Lumper gethan haben, und weder für das Jahr 198 noch für 199 uns entschieden; so glauben wir doch, dieses Schwanken zwischen zwei Jahren nur könne der Geschichte und ihrem Verständnisse keinen Abtrag thun, und es sey gerathener, eine sichere, wenn auch etwas weitere Grenze anzusetzen, als durch die Behauptung einer engeren aber unerwiesenen einer wenigstens zweifelhaften chronologischen Bestimmung das Bürgerrecht zu verschaffen.

Hefele.

II.

Recensionen.

System der katholischen speculativen Theologie von Dr. Fr. Brenner. — Erster Band. Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie. Regensburg b. Manz. 1837. XVI u. 782 S. in 8.

Die Erscheinung der dritten Auflage der Brennerschen Dogmatik, wovon hier der erste Band vorliegt, ist ein Beweis der Verbreitung und des vielfachen Gebrauchs, den dieß Werk wegen mancher Vorzüge mit Recht gefunden hat. Der Verfasser kündigt aber in dieser Auflage zugleich auch eine neue Bearbeitung derselben, als der katholischen speculativen Theologie an, und erklärt sich darüber in der Vorrede also: „das Eigene der Bearbeitung besteht darin, daß alle dogmatischen Lehren als Ausdrücke von Gottes Wesen und Leben dargelegt, oder wenigstens darauf zurückgeführt worden sind, und nur von daher Wahrheit und Nothwendigkeit bekommen, daher das ganze System Theologie, Gotteslehre im strengsten Sinne des Wortes genannt werden kann, welches jedoch erst im zweiten Bande (welcher

die Construction der speculativen Theologie enthalten wird), sichtbar und auffallend hervortreten, und denselben von jeder andern sogenannten Theologie unterscheiden wird.“ — Indem wir diese vorläufige Ankündigung zur Kenntnißnahme des Publikums hier einflechten, und ihrer Ausführung begierig entgegensehen, gehen wir zur Anzeige und Beurtheilung des vorliegenden ersten Bandes über, dessen Inhalt und Tendenz der verehrte Verfasser als die Fundamentirung der katholischen speculativen Theologie bezeichnet.

Auch diese Auffassung und Bezeichnung ist neu, da bekanntlich in der frühern Ausgabe der Darstellung der speciellen Dogmatik eine sogenannte generelle Dogmatik zu Grunde gelegt ist, wodurch das, was sowohl nach der systematischen Auffassung als nach dem wirklichen Inhalt die Begründung der gesammten christlichen und katholischen Theologie seyn sollte, auf die Dogmatik allein bezogen wurde, ohne doch, wie das Wort wohl aussagte, eigentlich Dogmatik zu seyn, die immer nur Eine, also nicht zweispaltig generell und speciell seyn kann. Insoweit erblicken wir also schon in diesem ersten Bande der neuen Ausgabe eine Verbesserung darin, daß er als Fundamentirung der katholischen Theologie gefaßt und bezeichnet ist, und unsre Aufgabe ist es nun, unsre Leser von der Weise in Kenntniß zu setzen, wie die vorliegende Begründung der Theologie durchgeführt ist, wobei es die Natur erneuerter Auflagen von Werken, und das mehr oder weniger hervortretende Verhältniß des Neuern zum Aeltern mit sich bringt, daß wir vergleichend zu Werke gehen, und das besonders herausheben, was geändert worden oder neu hinzugekommen ist.

In dieser letztern Beziehung zeichnet sich gleich der erste Abschnitt (S. 1—75), der die eigentlich wissenschaftliche oder spekulative Grundlage bildet, gegen die frühere Ausgabe vortheilhaft aus; der Begriff der Offenbarung ist in seinen verschiedenen Beziehungen sorgfältiger auseinander gesetzt, die Gegensätze von Naturalismus und Supranaturalismus haben eine Stelle gefunden, die Gründe für die Nothwendigkeit einer höhern Offenbarung (der Verfasser getraut sich aber nicht das Wort selbst auszusprechen, sondern redet nur von einer Annahme oder Voraussetzung und von der Nützlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung), sind viel besser entwickelt, besonders aber ist die Theorie der Beweisführung für eine historisch gegebene Offenbarung nicht nur von manchen Beschränktheiten der aus der Kantischen Schule herstammenden Theorien der Offenbarung unabhängiger, auch sonst in sich besser geordnet und lichtvoller geworden, sie hat überdieß wesentliche Verbesserungen und Zusätze erhalten, indem die Beweise aus den Wundern und Weissagungen in ihrer unmittelbaren Beziehung auf die Person des Gottesgesandten behandelt sind. Doch vermißt Rec. noch Einiges in dieser verbesserten Theorie der Offenbarung; dahin gehören, um im Zusammenhange fortzufahren, die aus der Persönlichkeit des Gottesgesandten unmittelbar abzuleitenden Beweise, insbesondere die Beweise aus seinem Charakter, seinem Plane und der Natur des von ihm unternommenen Werkes, woraus auf die gewöhnlichen äußern Beweise, Wunder und Weissagungen, ein vielfaches ihre Beweiskraft verstärkendes Licht zurückfällt. Auch hätte man wohl in Beziehung auf den neuern und neuesten Zustand der Apologetik ein tieferes Eingehen auf die in

der allgemeinen Theorie der Offenbarung sich setzenden Gegensätze des Naturalismus und Supranaturalismus, des Rationalismus und Suprarationalismus, und eine kritische Beleuchtung derselben und ihrer Gestaltung aus dem philosophischen Standpunkt wünschen mögen. Eine wesentliche Verbesserung endlich der bisherigen Theorie der Offenbarung würde es gewesen seyn, wenn der Zweck der Offenbarung nicht mit dem höchst allgemeinen Ausdruck — Förderung des religiösen Lebens bezeichnet, sondern da doch unsere ganze Theorie der Offenbarung eine christliche ist, und den Zweck hat, der christlichen und katholischen Theologie zur Fundamentirung zu dienen, auf die eigenthümliche Tendenz der Offenbarung Gottes in Christus, — die Erlösung der Menschheit — Rücksicht genommen worden wäre; denn dadurch, durch diesen ihren besondern Zweck unterscheidet sich die neueste Offenbarung von den ältern, und darum hat uns Gott nicht wieder einen Menschen, wie Moses oder einen größern, sondern seinen eigenen Sohn gesandt.

Von der Theorie der Offenbarung geht der Verfasser unmittelbar zur Anwendung derselben auf die christliche Offenbarung und der Beweisführung für diese über, und beginnt mit dem Beweise der historischen Wahrheit dieser Offenbarung, d. h. mit den Zeugnissen für die historischen Thatsachen derselben, wobei die einheimischen Zeugnisse, die Schriften des neuen Testaments, ihre Aechtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit zuerst zur Sprache kommen. Es ist natürlich, daß dieser Beweis hierorts nur mit allgemeinen Gründen und Berücksichtigung der bedeutendern und ebenfalls gegen das Ganze gerichteten Einwendungen geführt werden

kann, da die genauere und speciellere Beweisführung in Betreff der einzelnen Schriftsteller und ihrer Schriften in ein anderes Fach, das der biblischen Kritik gehört; darum hat der Verfasser mit Recht in diesem Abschnitt nichts geändert, außer daß hier wie auch sonst auf die neueste Literatur Rücksicht genommen ist. Die auswärtigen Zeugnisse für die Urgeschichte des Christenthums, unter welchen auf die Acta Pilati doch zuviel Gewicht gelegt ist, hätten sich noch durch mehrere Notizen aus den Scriptores Historiae Augustae vermehren lassen, angeführt ist blos Lampridius in Alex. Sev. c. 29; auch Lucian de morte Peregrini ist nicht gehörig ausgebeutet.

Der Hauptabschnitt von der philosophischen Wahrheit der christlichen Offenbarung, richtiger ausgedrückt, der Beweis für den göttlichen Offenbarungscharakter der Urthatsachen des Christenthums hat in dieser neuen Ausgabe nach Inhalt und Form Verbesserungen erhalten. Zuvörderst ist eine christliche Theorie der Offenbarung eingeschaltet, d. h. es wird der neutestamentliche Begriff der Offenbarung, und insbesondere der christlichen Offenbarung entwickelt, was ganz an seinem Orte ist, aber mit zwei Behauptungen des Verf. kann Rec. nicht einverstanden seyn. Wenn es nämlich S. 121 heist: „die Wahrheit seiner (des Gottesgesandten) erhaltenen und von ihm verkündeten Offenbarung soll vor Allem aus ihrem Inhalte, d. i. aus ihrer Zusammenstimmung mit dem in jedem Menschen vorhandenen Göttlichen erkannt werden, und wenn zum Belege die Worte Joh. VII. 16. 17 angeführt werden: meine Lehre ist nicht die meinige, sondern dessen der mich gesandt hat; wenn Jemand

den Willen desselben thun will, so wird er erkennen von der Lehre, ob sie aus Gott ist, oder ob ich aus mir selbst spreche." — so glaube ich, daß der Sinn dieser Stelle nicht getroffen ist; Christus spricht hier nicht von einer anzustellenden Vergleichung des Inhalts seiner Worte mit der im Menschen schon vorhandenen Stimme des Göttlichen, um die Zusammenstimmung des äußern Wortes mit dem innern zu ermitteln, sondern ausdrücklich von dem Handeln nach der Lehre, von dem Thun des göttlichen Willens, welchen sie verkündet, und die Wirkung dieses Thuns ist keine kalte Ueberzeugung in Begriffen, sondern ein lebendiges Innewerden einer höhern Erleuchtung und Heiligung, einer innern Harmonie, Freudigkeit und Zuversicht, die fester und vollkommener ist, als sie ein menschliches Lehrsystem geben kann; mit einem Wort, es ist nicht das in den neuern Theorien der Offenbarung abgedroschene Argument der Vernunftmäßigkeit des begrifflichen Inhalts, gefunden durch Reflexion, sondern das Argument inniger Seelenerfahrungen, erworben durch ein christliches Leben, worauf Christus hier als Beweis seiner göttlichen Sendung und des göttlichen Ursprungs seiner Lehre sich beruft. Und von einem solchen Leben nach der Lehre, als Bedingung ihre Wahrheit und Göttlichkeit zu erfahren, sprechen auch die übrigen von dem Verf. daselbst angeführten Stellen. — Ebensowenig kann ich ihm beistimmen, wenn er S. 122 sagt: „Wunder haben für die Erfassung der christlichen Offenbarung nur einen untergeordneten Werth; — auch für seine Jünger gebrauchte er sie nur als Nothbehelf, verweigerte sie sogar den Pharisäern." Dagegen erlaube ich mir zu bemerken, daß in der Theorie der Of-

fenbarung zuerst von der Erfassung des Gottesgesandten und dann erst von der Erfassung seiner Lehre die Rede ist, für die erstere sind Wunder wesentlich nothwendig, zu der letztern können sie vielfach beitragen; daß Christus zum Beweise seiner Sendung vom Vater, von welcher Sendung die Göttlichkeit seiner Lehre die nothwendige Folge ist, sich auf seine Wunder öfters berufen habe, läugnet der Verfasser selbst nicht, und die Hauptstelle, womit er den untergeordneten Werth der Wunder beweisen will, enthält gerade eine solche Berufung, die sich noch mit zwanzig andern vermehren ließe; übrigens gebrauchte Christus seine Wunder bei seinen Jüngern zu keinem andern Zwecke als bei dem Volke auch, nämlich um Glauben zu bewirken (Joh. II, 11.), daß er aber überhaupt sie nur als Nothbehelf gebraucht habe, möchte ich schon darum nicht sagen, weil Niemand zu Nothbehelfen seine Zuflucht nimmt, außer wenn ihm besserer Rath ausgeht. Endlich wenn der Verf. für seine Ansicht einen Beweis darin sieht, daß Christus Wunder, die man von ihm verlangte, sogar verweigerte, so finde ich in dieser Handlungsweise gerade einen Beweis für das Gegentheil; wenigstens halten wir Menschen es so, daß wir mit dem Werthvollen sparsam umgehen, mit Dingen von untergeordnetem Werth aber freigebiger sind; wenn daher Christus einem eitel-wundersüchtigen und dennoch glaubensarmen Geschlechte Wunder verweigerte und sie für den rechten Zeitpunkt und für empfänglichere Gemüther aufsparte, so erkenne ich hierin das edle Gefühl für seine Würde als Gottesgesandter, und den hohen Werth des wahren Wunders, während der Spektakelmann mit seinen Künsten für das schaulustige Publikum zu jeder Zeit bereit ist.

Erinnern obige Aeußerungen an eine gewiße Condescendenz gegen Zeitmeinungen, so gewahrt man dagegen mit Vergnügen, daß der Verfasser in der wirklichen Ausführung der innern Gründe von der blos rationalistischen Haltung zurückgekommen ist, und worauf es hier eigentlich ankomme, besser gesehen hat. Wenn es nämlich in der frühern Ausgabe der Rationalismus des Christenthums, oder das Vernunftgemäße in seinen Lehren über Gott, die Bestimmung und Beseligung des Menschen, über das Reich Gottes war, worauf der Beweis für den göttlichen Ursprung dieser Lehren gestützt wurde, so ist es jetzt mehr der innere Gehalt dieser Lehren an sich, abgesehen von ihrer Beziehung zur reflektirenden Vernunft, es ist das wundervolle Licht, welches sie über das ganze Universum verbreiten, die Beziehung derselben zum menschlichen Herzen, zum Leben und zur Gesellschaft, zum wahren dauernden Glück, zur Beruhigung und Erquickung des Einzelnen, zum Wohlwollen, zur Einigkeit und Freude Aller untereinander und aneinander, d. i. die innere Vortrefflichkeit des Christenthums und seiner Wirkungen, worein jetzt die Signatur seiner göttlichen Abkunft gestellt wird. — Auch der Beweis aus den äußern Kriterien hat eine größere Vollkommenheit erhalten, denn wenn auch, wie bemerkt wurde, die an der Persönlichkeit des Gottesgesandten haftenden, und sie in geistigsittlicher Hinsicht constituirenden Eigenschaften in der allgemeinen Theorie der Kriterien übergangen wurden, so sind sie doch hier in Beziehung auf die Person Christi aufgenommen, und zu den frühern Beweisen für seine göttliche Sendung kommen nun, außer seinen Aussagen über sich selbst, die diese Aussagen bestäti-

genden Momente seiner aus sich selbst sich bildenden Intelligenz, unabhängig von und erhaben über die Weisheit aller Schulen seiner und der frühern Zeit, seiner Heiligkeit und seines von allen Schwächen und Mängeln freien Charakters, seines großen Zweckes und der Aufopferung für denselben; diese Momente sind zwar mehr angedeutet als ausgeführt, aber lichtvoll dargestellt. — Weniger ist in der neuen Ausgabe für den Wunderbeweis geschehen, was zu bedauren ist, da die frühere Darstellung desselben Manches vermissen läßt; denn einmal tritt der volle nervus probandi, der sich diesem Beweis an sich geben läßt, nicht recht hervor, dann hätte unter den evangelischen Wundern auch eine andere Auswahl getroffen werden können. Die Theophanien — Matth. III, 16 f.; XVII, 1—7; Joh. XII, 28—31 — finden hier weniger ihre Stelle, da sie mehr einen temporären und persönlichen Zweck hatten, die Wunder der Krankenheilungen werden nur unter den Einwendungen eigentlich gewürdigt, mehrere Hauptwunder, wie das der Brodvermehrung, worin sich Christus gerade als den Schöpfer Logos darstellt, sind übergangen, selbst das klassische aller Wunder, darum das klassische, weil die Apostel nachher mit Uebergehung der übrigen sich auf dieses allein beriefen, — die eigene Auferstehung fehlt; der Verf. hat sie zwar nebst der Himmelfahrt in die Dogmatik aufgenommen: wo sie als faktisches Dogma hingehört, aber als Beweis für die Göttlichkeit der Person und Lehre Christi ist ihre Stelle in der Apologetik, und durfte noch über der Erweckung des Lazarus stehen, welcher der Verfasser mit lobenswerther Sorgfalt eine sehr ausführliche Behandlung hat angedeihen lassen. — Der Beweis aus den Weissagungen (Christi) hat

ebenfalls keine Veränderung erfahren, er bedürfte aber auch keiner, denn er war schon in der frühern Ausgabe mit einer solchen Vollständigkeit, Präcision und treffender Beurtheilung dargestellt, daß er meinem Gefühle nach der gelungenste Abschnitt des Ganzen genannt werden kann.

Die meisten Veränderungen, freilich mehr im Formellen als Materiellen, hat der Verfasser mit dem Abschnitt — von den Anstalten Christi zur Erhaltung und Verbreitung seiner Offenbarung unter den Menschen — vorgenommen. Früher war er von der Idee der Kirche als des ewig bestehenden und lebendigen Organs der christlichen Offenbarung ausgegangen, hatte aus der Idee die Eigenschaften und Merkmale der Kirche Christi bestimmt, und hieraus den Organismus derselben entwickelt, die Funktionen der Organe und ihr Verhältniß zu einander und zum Ganzen, sowie die den Gesammtorganismus leitende und unterstützende höhere Kraft, das Bleiben Christi bei seiner Kirche durch den Geist gezeigt, und war so von Innen heraus zu der Aeußerlichkeit der Kirche, zu ihrer äußern Gestaltung und Bewegung gelangt; in der vorliegenden Darstellung ist der umgekehrte Weg eingeschlagen, der Verfasser geht ganz historisch zu Werke, und beschreibt die Anstalten Christi zur Erhaltung und Verbreitung seiner Offenbarung, zuerst die Bildung der Apostel, dann ihr Amt und ihren Stand, dann die Vertheilung der Gewalten unter ihnen, und den höhern ihnen zugekommenen Beistand; von hieraus geht er über zu dem an die Stelle des Apostolats getretenen Episkopat, von welchem er das Gleiche wie von dem Apostolat nachweist, und kommt zuletzt auf die allgemeine Kirchenversammlungen und ihre Geschichte,

: er etwas von der Kirche gesagt hat, von welcher zuletzt
Rede ist, worauf er noch einmal auf die Lehre Christi
ückkommt, und mit der Abhandlung über Schrift und Tra-
ion, Inspiration und Kanon schließt, welche Abhandlung
der frühern Ausgabe am Ende des Werkes steht. — Soll
nun über beide Formen der Darstellung meine Meinung
en, so muß ich der frühern von der gegenwärtigen den
rzug geben. Der Verf. nennt seine neueste Arbeit Fun-
nentirung der speculativen Theologie, nun hat aber gerade
Methode, wie er den wichtigen Abschnitt von der Erhal-
ng und Fortdauer der christlichen Offenbarung in der Kirche
andelt hat, nichts Speculatives, sie ist rein historisch, so
t. die Gründung der Kirche, die Organisation der Hierar-
e u. s. w. in der Kirchengeschichte und dem katholischen
rchenrecht behandelt wird; dagegen hat die frühere Darstel-
ig eine speculative Grundlage, die Idee der Kirche, von
lcher sie ausgeht, und sie befolgt auch einen speculativen
ing, indem sie den äußern Organismus der Kirche aus
er Idee, als deren nothwendige Verwirklichung hervorge-
ı läßt, so daß die Kirche gleich am Anfang ist in und mit
ristus selbst, und durch die Apostel und ihre Nachfolger
) nur leiblich gestaltet und räumlich ausdehnt, da im Ge-
ntheile nach der neuen Darstellungsweise die Kirche an-
iglich noch nicht ist, sondern (nach den Aufschriften der
ıragraphen) nur Anstalten zu ihrer Begründung, sie selbst
er erst wird als ein Produkt dieser Anstalten. Eine Folge
ser rein historischen Behandlung ist, daß das, was in der
ee und Speculation zusammengehört oder zusammenfällt,
veit auseinander gezogen und dadurch die wissenschaftliche

Zusammenfassung erschwert wird; dieß ist z. B. der Fall mit der zu sehr isolirten Darstellung des Apostolats und Episkopats, welche in der Idee Eins sind und für die speculative Auffassung zusammenfallen. Soviel vom Formellen. Das Materielle betreffend hat dieser Abschnitt theils Zusätze theils Zusammenfassungen, im Ganzen von keinem besondern Umfange; Zusätze sind z. B. die Unterscheidung einer formellen und materiellen Kirche, welche nach der gegebenen Erklärung an die bekannte Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche erinnert, wiewohl der Verfasser die Sichtbarkeit ausdrücklich unter die Merkmale der Kirche Christi aufgenommen hat; Rec. sieht nirgends eine Kirche ohne Christus, und nirgends einen Gerechten ohne die Gerechtigkeit Christi, wobei er übrigens mit den von dem Verfasser angeführten Kirchenvätern ganz übereinstimmt. Ein anderer Zusatz S. 335 f. betrifft die Charakteristik der neben der katholischen Kirche factisch bestehenden christlichen Gemeinschaften, ein wesentlicher Punkt, der in der frühern Ausgabe ganz fehlte, aber was hier gesagt ist, ist sowohl an sich als in Vergleichung mit der Ausführlichkeit, womit außerchristliche zum Theile längst verschwundene Religionen behandelt sind, ungenügend. Unter den Auslassungen ist dem Rec. eine aufgefallen, es fehlen nämlich S. 330 in der genaueren Bestimmung der Kirche Christi die beiden Merkmale — durch die Apostel gegründete, und — dem Nachfolger Petri als gemeinschaftlichem Oberhaupt unterworfene, welche in der frühern Ausgabe vorkommen; die erste Auslassung ist um so auffallender, als im Vorausge-

gangenen dem Apostolat als der ersten Anstalt Christi eine so große Aufmerksamkeit gewidmet ist.

Nachdem die Göttlichkeit des Christenthums in dieser Weise dargethan ist, geht der Verfasser zu den frühern Offenbarungen bei den Juden über, indem er wieder die Mosaische und die Patriarchalische und Prophetische Offenbarung unterscheidet, S. 412 ff. Die Art und der Gang der Beweisführung bleiben dieselben, wiewohl sich die christliche und die vorchristliche Offenbarung nach Inhalt und Form unterscheiden; es wird daher zuerst die historische Wahrheit der Mosaischen Offenbarung, oder — nach Voranschickung der auswärtigen Zeugnisse über Moses, die Aechtheit, Unverfälschtheit und historische Glaubwürdigkeit des Pentateuchs, dann der übrigen historischen und moralischen Bücher des alten Testaments gezeigt, und hierauf die philosophische Wahrheit der Mosaischen Offenbarung aus ihrem Inhalt, aus der göttlichen Sendung Mosis und seiner äußern Beglaubigung erwiesen, und dieser letztere Beweis auf ähnliche Weise auf die Wahrheit der Patriarchalischen und Prophetischen Offenbarung ausgedehnt. Nach diesen Beweisführungen kommt der Verfasser erst auf das Verhältniß zwischen der christlichen und jüdischen Offenbarung, ihren Zusammenhang und Unterschied zu sprechen, S. 550 f., und schließt diesen Abschnitt mit der Inspiration und dem Kanon des alten Testaments, so wie mit einer Einleitung in die Dogmatik, die wohl richtiger der neuen Umarbeitung derselben vorangeschickt worden wäre. — Dieser Abschnitt hat in der Hauptsache weniger Abänderungen und Verbesserungen erfahren als die voranstehenden, doch tritt die Rücksicht auf die neueste Literatur,

welche auch sonst sich überall zu erkennen giebt, in diesem Abschnite auf eine besonders löbliche Weise hervor, indem der Verfasser bemüht ist, die in der neuesten Zeit besonders gegen den historischen Charakter des Pentateuchs und seine Glaubwürdigkeit erhobenen Einwendungen zu widerlegen, auf die allerneuesten von v. Bohlen, Vatke und George konnte er wohl bei der Ausarbeitung noch keine Rücksicht nehmen. — Aber bei der großen Sorgfalt und den vielen schönen Ausführungen, welche dieser Abschnitt darbietet, tritt doch dem Totaleindruck, wenigstens nach dem apologetischen Gefühle des Rec., Etwas störend entgegen, nämlich die Stellung, welche den alttestamentlichen Offenbarungen gegeben, und als Folge davon die apologetische Behandlung, welche ihnen zu Theil wird. Der Verfasser betrachtet von vornherein die alttestamentlichen Offenbarungen als eben so selbstständige wie das Christenthum, und darum behandelt er sie eben so unabhängig vom Christenthum, wie das Christenthum unabhängig von ihnen, er betrachtet ferner die alttestamentlichen Offenbarungen als solche, welche sich mit denselben Beweismitteln beweisen lassen wie die christliche, und darum sucht er sie auch so zu beweisen; aber jene Betrachtungsweise ist ein Irrthum, und darum diese Behandlung ein Fehler. Wenn sich die christliche Offenbarung als eine göttliche vollständig beweisen läßt, ohne auf die alttestamentlichen Rücksicht zu nehmen, wie der Verfasser doch wohl glauben wird sie bewiesen zu haben, wozu brauchen wir in der christlichen Apologetik noch einen besondern und weitläufigen Beweis für die Propheten, für Moses und die Patriarchen? Christus giebt ja ihrem Charakter, ihren Lehren und Weissagungen Zeugniß,

und sein Zeugniß, — die Göttlichkeit seiner Person und Offenbarung vorausgesetzt, — gilt mehr als die Beweise eines Theologen; diese erscheinen daher in der christlichen Apologetik als überflüssig, und nur die jüdischen Theologen, die das Zeugniß Christi verwerfen, haben sie noch zu führen. Läßt sich aber die christliche Offenbarung nicht vollständig beweisen, ohne auf die ältern zurückzugehen, so müssen sie unter die Beweise für das Christenthum aufgenommen, dann aber ihnen auch eine andere Stellung gegeben, sie unter einen andern Gesichtspunct als den ihres bloßen Dagewesenseyns gebracht, und nach einer andern Methode behandelt werden. So thaten die Kirchenväter, die den Beweis aus dem prophetischen Charakter des alten Testaments, auf welchen Alles hinausläuft, allen übrigen Beweisen zu Grund legten. Bei diesem prophetischen Charakter, der ganz in Ideen ist, und seine Bewährung in der nachzuweisenden Erfüllung findet, kommt es denn auf hundert alte, blos historische, außer Beziehung zu Christus stehende Fakta gar nicht an, worüber sich die Kritiker und Exegeten immerhin streiten mögen, und dieß ist bei dem gegenwärtigen Stande der biblischen, zumal alttestamentlichen Kritik für den Apologeten von großem Belang; denn es ist doch wohl nicht zu läugnen, daß in historischer Beziehung viertausendjährige und noch ältere Thatsachen schwerer aufzuklären und zu beweisen sind als achtzehnhundertjährige, daß namentlich im Pentateuch kaum zu lösende Schwierigkeiten übrig bleiben, und wenigstens in der Genesis Vieles sich als reine Geschichte nicht rechtfertigen läßt, ohne daß es darum Mythus seyn müßte. Diese Schwierigkeiten drücken jedoch nur die Fakta, aber nicht die religiö-

sen Ideen, die sich im alten Testament vom Anfang bis zu Ende herabziehen, und sowohl durch ihre stufenweise Entfaltung und Aufklärung, wie durch das Eine Ziel, auf das sie gerichtet sind, und die unverkennbare Beziehung auf das Heil in Christus sich selbst als göttliche Veranstaltung und Offenbarung, und zugleich als Einleitung und Verkündung einer neuen zu erkennen geben. Mit diesem letztern Charakter treten sie besonders in den eigentlich so genannten Propheten auf und man muß sich wundern, wie der Verfasser S. 535 ff. die Weissagungsgabe der Propheten beweisend, mit Umgehung der messianischen Weissagungen auf ganz unbedeutende, wenigstens außer aller Beziehung zum Nexus der Offenbarung stehende Begebenheiten verfallen konnte; was haben vorübergehende Landplagen, was hat der Fall von Tyrus, von Samaria und Jerusalem, von Babel und andern Reichen mit der Erscheinung des himmlischen Königs und seines Reiches zu schaffen? Freilich haben die Propheten auch über jene Dinge geweissaget, und wer ihre Geschichte außer der Beziehung auf das Christenthum behandelt, stößt nothwendig darauf, aber in die Apologetik gehört ja nicht die ganze Geschichte des alten Testaments. Zuletzt kommt der Verfasser allerdings auf das richtige Verhältniß, S. 550; er sagt: „Beide Offenbarungen machen ein großes fortlaufendes Werk Gottes aus, und stehen mit einander in der innigsten Verbindung, beide haben einen Urheber, beide sind nur die allmählige, auf zwei gleiche (?) Weisen vor sich gehende Entwickelung des göttlichen Rathschlusses zur Wiederherstellung des Menschengeschlechts, Judenthum und Christenthum stimmen auch nach ihrem Inhalt überein, (dieß ist nur in einem

gewissen Sinne wahr, wie der Verfasser selbst gleich nachher in dem Paragraphen vom Unterschiede beider zu erkennen giebt); sie verhalten sich zu einander, wie Vorbereitung und Ausführung, wie Anfang und Vollendung." — Hätten diese ganz richtigen Gedanken den Verf. gleich zu Anfang beherrscht, so würde sowohl die Anordnung seines Werkes, als die Auswahl des alttestamentlichen Materials anders ausgefallen seyn. Am Schluße dieses Abschnitts kommen zwei schwer zu vereinigende Aufschriften vor, — Aufhebung des Judenthums durch das Christenthum, und — Christenthum das vollendete Judenthum. Wenn das Judenthum aufgehoben ist, wie kann denn Christenthum noch ein Judenthum seyn? Und wenn es auch ein vollendetes Judenthum ist, so sind wir Christen doch weiter nichts als vollendete Juden; ich zweifle, daß der Verf. sich dieses Prädikat gefallen lassen möchte. Eher möchte der umgekehrte Ausdruck gelten, wie man die Morgendämmerung wohl den unvollkommenen Tag, aber nicht den Mittag die vollendete Dämmerung nennen kann; der Mißgriff liegt im Ausdrucke, indem der Verf. Judenthum und alttestamentliche Offenbarung für Synonyme nahm, was sie keineswegs sind.

In der Prüfung der angeblichen Offenbarungen anderer Völker fährt der Verf. auf dem bisherigen Wege fort, indem er die verschiedenen alten oder noch bestehenden Religionssysteme zuerst nach den Aussprüchen der wahren Offenbarung, dann nach ihrem Inhalt, zuletzt nach ihren angeblichen Wundern und Weissagung beurtheilt. Nun ist aber unter diesen Religionen selbst eine große Verschiedenheit, und eine noch größere zwischen ihnen und dem Chri-

stenthum; einige sind schon lang untergegangen, wie die griechisch-römische, ägyptische, babylonische, scandinavische, und Niemand denkt daran sie wieder herstellen zu wollen, für den apologetischen Zweck und die Begründung der christlichen Theologie bedarf es daher keiner Widerlegung derselben, nur in der Religionsgeschichte kommen sie noch in Betrachtung; ebendieselben hatten auch keine heiligen Schriften im Sinne der Bibel oder des Koran, ebensowenig eine Dogmatik oder Moral, alles, was von Ideen oder Maximen dieser Art sich darin vorfindet, ist nicht in bestimmte Begriffe und einen gewißen Zusammenhang gebracht, sondern zerrissen und in Mythen eingehüllt, wodurch sich diese Religionen wesentlich von der alttestamentlichen und selbst der muhamedanischen unterscheiden. Es können daher für den eigentlich apologetischen und polemischen Zweck nur die noch bestehenden Formen des Heidenthums, in welchen ein System ist, zur Würdigung kommen, und diese sind die orientalischen Religionen, bei welchen sich auch der bisher in der Apologetik herrschende Typus der Prüfung mit besserem Fug als bei jenen erloschenen anwenden läßt, da ihnen ebenfalls die Idee der Offenbarung des Göttlichen in der Welt zu Grund liegt, in dem größern Theile derselben Theophanien und Inkarnationen vorkommen, sie auch ihre heiligen Bücher, also einen Codex religiöser Ideen, wenn gleich von anderer Form als die unsrigen, haben, und der Inhalt derselben, obwohl ebenfalls mythisch, dem Inhalt unsrer Bibel näher steht. Aus diesem Grunde läßt sich in Beziehung auf sie jener doppelte Weg einschlagen, welchen die alten Kirchenväter gegen die griechische Philosophie befolgten, einerseits nämlich ihre Verir-

rungen aufzudecken, andrerseits aber durch Zurückführung der entstellten Ideen auf ihren reinen Gehalt den gemeinsamen Ursprung nachzuweisen, und hiedurch den Gegensatz zu versöhnen. — Der Verf. indessen hat sich blos an den ersten Weg gehalten, und geht in oben angezeigter Weise die Theologie der Hindus und der Aegyptier, die Götterlehre der Griechen und Römer, den Cult der Babylonier, die Offenbarung der Parsen, die Theologie und Religion der Chinesen, und zuletzt den Glauben der (alten) Deutschen durch; bei den Hindus und Parsen verweilt er in der Darstellung ihrer Lehren am längsten, bei den andern Völkern kürzer, offenbar zu kurz bei den Chinesen; er giebt meistens recht gute Uebersichten über die heilige Literatur dieser Völker, stellt sogar, was man hier nicht erwartet, historisch-kritische Untersuchungen über das Alter derselben an, wie z. B. über die Vedas und die Zendbücher, dagegen vermißt man meistens ein tieferes Eingehen in die religiösen Ideen, und deren psychologische Erklärung. Auf die Prüfung dieser Religionen aus äußern Merkmalen ist offenbar zu viele und unnöthige Mühe verwandt, da, wenn man die Göttererscheinungen und Inkarnationen abrechnet, welche sämmtlich mythischer Natur sind, kaum mehr etwas Wunderähnliches übrig bleibt, das einer Prüfung werth wäre, auch das gesammte Heidenthum sich nie auf Wunder zu stützen versuchte, bis erst, nachdem die Kirchenväter den Wunderbeweis ausgebildet, die Griechen mit ihrem Apollonius von Tyana hervorrückten, um ihn Christo entgegenzustellen. Mit den Weissagungen ist es nicht viel mehr, denn die Orakel, welche hier zunächst in Betracht kommen, waren, wie schon Eusebius bemerkt, ohne religiöse,

meistens sogar ohne alle öffentliche Beziehung, blos privater Furcht oder Hoffnung dienend; von den Sibyllen aber zu sprechen, kann keiner Parthey nützen oder schaden.

Die Darstellung und Beurtheilung des Muhamedanismus, welcher den polytheistischen Religionen angeschlossen wird, ist im Verhältniß zu diesen und ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit zu kurz gekommen, (acht Seiten im Ganzen). Und doch zählt dieses Religionssystem nicht nur mehrere Bekenner als irgend eines des ältern oder jüngern Heidenthums, und bis jetzt wenigstens so viele als das Christenthum, nicht nur hat es im größern Theile von Asien und Afrika das Heidenthum, wo das Christenthum es noch nicht vermocht hatte, verdrängt, es hat sich auch auf eine ihm eigenthümliche Weise zwischen die Religion des alten und neuen Testaments gestellt, von beiden nehmend, als ein Glaube für Völker, welche für die allgemeinen nicht nationalen Begriffe des erstern empfänglich, aber für die höhern Ideen des letztern noch nicht reif waren, und welcher dadurch so wie durch seine politische Stellung die Bestimmung zu haben scheint, dem Christenthum zu seiner weitern Verbreitung vermittelst einer großen Bewegung den Weg zu bahnen. Diese historische Stellung darf in der Würdigung des Muhammedanismus nicht übersehen werden; aus dem Standpunkt christlicher Ideen ist es freilich leicht, das Mangelhafte, Irrthümliche und Rohe seines Lehrinhalts nachzuweisen, so wie den positiv-göttlichen Ursprung bestreitend, ihm die äußern Thaten der Offenbarung nach seinem eigenen Geständniß nicht zur Seite stehen, die äußern Thaten aber, die er

bei seiner Entstehung und Verbreitung wirklich gethan hat, allen Begriffen einer göttlichen Offenbarung widersprechen.

Am Schlusse — S. 758 ff. stellt der Verf. die Verwandtschaften der religiösen Lehren anderer Völker mit dem Juden- und Christenthum, welche Rec. oben an den betreffenden Oertern vermißte, nun wirklich dar, die Erklärung darüber, worin der Verf. meistens den Kirchenvätern folgt, ist sehr richtig, erstreckt sich aber eben darum nur auf die Philosophie der Griechen, da die Kirchenväter die orientalischen Systeme nicht kannten. Ueber die Bestimmung der Zeit- und Geschichtspunkte (in der Genesis), an welche die religiösen Sagen und Mythen der Völker angeknüpft werden, ließe sich im Einzelnen streiten, da aber diese Anzeige die ihr gestatteten Gränzen bereits zu überschreiten angefangen hat, so schließe ich mit der gerechten Anerkennung der nicht ermüdenden Bestrebsamkeit, womit der gelehrte Verf. den Fortschritten der Wissenschaft folgt, und der vielen gründlichen und lichtvollen Entwickelungen, die er uns in dieser neuen Ausgabe seines Werkes geschenkt hat.

Drey.

meistens sogar ohne alle öffentliche Beziehung, blos privater Furcht oder Hoffnung dienend; von den Sibyllen aber zu sprechen, kann keiner Parthey nützen oder schaden.

Die Darstellung und Beurtheilung des Muhamedanismus, welcher den polytheistischen Religionen angeschlossen wird, ist im Verhältniß zu diesen und ihrer geschichtlichen Bedeutsamkeit zu kurz gekommen, (acht Seiten im Ganzen). Und doch zählt dieses Religionssystem nicht nur mehrere Bekenner als irgend eines des ältern oder jüngern Heidenthums, und bis jetzt wenigstens so viele als das Christenthum, nicht nur hat es im größern Theile von Asien und Afrika das Heidenthum, wo das Christenthum es noch nicht vermocht hatte, verdrängt, es hat sich auch auf eine ihm eigenthümliche Weise zwischen die Religion des alten und neuen Testaments gestellt, von beiden nehmend, als ein Glaube für Völker, welche für die allgemeinen nicht nationalen Begriffe des erstern empfänglich, aber für die höhern Ideen des letztern noch nicht reif waren, und welcher dadurch so wie durch seine politische Stellung die Bestimmung zu haben scheint, dem Christenthum zu seiner weitern Verbreitung vermittelst einer großen Bewegung den Weg zu bahnen. Diese historische Stellung darf in der Würdigung des Muhamedanismus nicht übersehen werden; aus dem Standpunkt christlicher Ideen ist es freilich leicht, das Mangelhafte, Irrthümliche und Rohe seines Lehrinhalts nachzuweisen, so wie den positiv-göttlichen Ursprung betreffend, ihm die äußern Thaten der Offenbarung nach seinem eigenen Geständniß nicht zur Seite stehen, die äußern Thaten aber, die er

bei seiner Entstehung und Verbreitung wirklich gethan hat, allen Begriffen einer göttlichen Offenbarung widersprechen.

Am Schlusse — S. 758 ff. stellt der Verf. die Verwandtschaften der religiösen Lehren anderer Völker mit dem Juden- und Christenthum, welche Rec. oben an den betreffenden Oertern vermißte, nun wirklich dar, die Erklärung darüber, worin der Verf. meistens den Kirchenvätern folgt, ist sehr richtig, erstreckt sich aber eben darum nur auf die Philosophie der Griechen, da die Kirchenväter die orientalischen Systeme nicht kannten. Ueber die Bestimmung der Zeit- und Geschichtspunkte (in der Genesis), an welche die religiösen Sagen und Mythen der Völker angeknüpft werden, ließe sich im Einzelnen streiten, da aber diese Anzeige die ihr gestatteten Gränzen bereits zu überschreiten angefangen hat, so schließe ich mit der gerechten Anerkennung der nicht ermüdenden Bestrebsamkeit, womit der gelehrte Verf. den Fortschritten der Wissenschaft folgt, und der vielen gründlichen und lichtvollen Entwickelungen, die er uns in dieser neuen Ausgabe seines Werkes geschenkt hat.

Drey.

Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Von August Ferdinand Dähne, der Philosophie Doctor, der Theologie außerordentlichem Professor an der Königl. vereinten Friedrichs-Universität zu Halle und der Leipziger historisch-theologischen Gesellschaft ordentlichem Mitgliede. Halle, bei C. A. Schwetschke und Sohn. 1835. XII. und 211 S.

Dem Interesse der biblischen Theologie kann nichts förderlicher seyn, als der Fleiß und die Aufmerksamkeit, womit die Lehre des Apostels Paulus heutzutage bearbeitet wird. Zuvörderst erleichtert eine zusammenhängende Darstellung dieser Lehre den Ueberblick und die einheitliche Auffassung dessen, was in den verschiedenen, bald bis zur Zahllosigkeit sich anhäufenden Commentaren zu den Briefen des Apostels zerstreut liegt und kaum mehr übersehen werden kann; sodann gewährt sie aber auch noch den bedeutenderen Vortheil, daß von ihr aus der gesammte neutestamentliche Lehrstoff am einfachsten und sichersten aufgefaßt, begriffen und erklärt wird. Nach unserer Ansicht ist der Lehrbegriff des neuen Testaments in der Hauptsache immer derselbe. Weil nun der Paulin. Lehrbegriff den größten Umfang und die schärfste innere Durchbildung hat, und wegen der größeren Mannigfaltigkeit der Quellen sicherer und gründlicher als jeder andere darzustellen ist; so scheint nichts natürlicher zu seyn, als der gesammten biblischen Theologie des N. Test. den Paulin. Lehrbegriff zu Grunde zu legen und bei den betreffenden Puncten Ausdruck und Lehre der übrigen zu berücksichtigen. So,

nämlich im Verhältniß zur biblischen Dogmatik des N. Test., hat Usteri den Paulin. Lehrbegriff entwickelt. Will man jedoch die abgesonderte Behandlung der einzelnen Lehrbegriffe vorziehen und den Paulinischen streng für sich allein darstellen, wie es H. D., mit wenigen Ausnahmen, gethan hat, so ist dieß bis jetzt wohl noch das Zuträglichste. Auch dabei bleibt, wenn das gleich nicht so unmittelbar in's Auge fällt, der Vortheil, daß der Fortschritt in der Erkenntniß und Darstellung der Paulin. Lehre mittelbar die biblische Theologie des N. Test. überhaupt weiter bringt. Aus diesen Gründen halte ich jede nur einigermaßen gelungene Darstellung der Lehre Pauli für höchst bedeutend.

Hrn Dähne mögen ähnliche Reflexionen zur Herausgabe seiner Entwickelung des Paulin. Lehrbegriffs vermocht haben, indem er ausdrücklich bemerkt, daß er ihr „ein für ein gedeihliches Studium der Theologie entscheidend genug einwirkendes Interesse" zuschreibe; im Besondern aber gibt er als Grund an, daß die früheren Bearbeitungen dieses Gegenstandes ihm nicht genügt haben. Usteri's Werk hat, seiner Ansicht nach, in der vierten Auflage „anerkannter Maßen verloren"; von Schraders Arbeit bemerkt er mit Recht, daß sie in einem gewissen Positivismus der früher von Meyer gegebenen Entwickelung des Paulin. Lehrbegriffs allzusehr ähnle. Es ist, sagt der H. Verf., in einer solchen Darstellung immer noch keine innere Ordnung und keine zweckmäßige Vollständigkeit, wenn man auch die einzelnen Aussprüche des Paulus am Faden der etwa gebräuchlichen locorum dogmaticorum ablaufen läßt, und am allerwenigsten wird man bei dem Fleiße alle einigermaßen dogmatisch

klingende Aussprüche des Apostels in gewisse Klassen zu bringen, das erreichen, was man doch endlich erreichen will, oder doch zu erreichen suchen sollte, nämlich die Kenntniß der dem Paulus eigenthümlichen geistig-christlichen Richtung Vorr. S. V. Wenn er sodann die Neandersche Bearbeitung (in dessen Geschichte der christlichen Kirche unter den Aposteln Thl. 2. S. 503—656) für die beste unter den vorhandenen erklärt, so müssen wir aus voller Ueberzeugung beistimmen, ohne aber mit ihm so hoch anzuschlagen, daß sie aus geschichtlichen Bedürfnissen hervorgegangen nur diese befriedige und nicht eben so gut dem exegetisch-dogmatischen Zweck diene. Allerdings stellt Neander die Paulin. Lehre mit Rücksicht auf die historischen Verhältniße ihrer Entwickelung und in ihrer ursprünglichen, historisch-bedingten Form dar; aber wie diese Darstellungsweise die objectivste ist und insofern ächt dogmatisch, so unterscheidet sie sich von der exegetisch-dogmatischen nicht durch diese historische Basis, welche auch hier keineswegs unberücksichtigt bleiben darf, sondern lediglich durch die Unmittelbarkeit des Dargestellten, welches bei einer mehr dogmatischen Behandlung weiter geführt und vermittelt wird: ein Weg, dem dafür Abwege aller Art näher liegen als erwünscht ist.

Was zunächst die Anordnung und den Gang der Entwickelung anlangt, so hat H. Dähne Einsicht genug gehabt, um die dießfalls schon von Usteri gemachte Verbesserung zu benutzen und das den dogmatischen Lehrbüchern entnommene Rubrikenwesen gegen die einfachere, und in den Schriften des Apostels selbst überall hervortretende historische Abgränzung zurückzustellen. Aber Usteris Anordnung ist schärfer,

klarer, zusammenhängender und detailirter als die Dähnesche, obgleich diese augenscheinlich jener nachgebildet ist. Usteri bemerkt so schön als richtig: der Gegensatz der vorchristlichen Zeit und des Christenthums ist der constante Typus der ganzen apostolischen Predigt, und vor allen hat Paulus denselben theoretisch und practisch so consequent durchgeführt, und in seiner Tiefe aufgefaßt und gezeichnet (daher die so oft sich wiederholende Form von ποτὲ μὲν — νυνὶ δὲ), daß wir ihn eigentlich den Wendepunct nennen können, um den sich alles bewegt. Usteri theilt demnach ab: I. Die vorchristliche Zeit oder das Heidenthum und das Judenthum; II. das Christenthum. Dähne theilt so ein: I. der Mensch bedarf zu seiner Seligkeit einer Rechtfertigung von Gott aus Gnade; II. Dem Menschen wird zu seiner Seligkeit eine Rechtfertigung von Gott aus Gnade im Christenthum geboten. Wir haben hier offenbar dieselbe Eintheilung, denselben Gesichtspunct der Darstellung; aber während sich Usteri genau an den apostolischen Typus, an den großen Gegensatz der Zeiten und Weltalter hält, schielt Dähne, das Historische abstreifend, in das Dogmatische über, ohne dieses ganz festzuhalten und jenes ganz aufzugeben. Schlägt man nun diesen dogmatischen Weg ein, so muß man sich entweder der alten Weise, die Lehrsätze des Apostels nach den Rubriken der dogmatischen Compendien abzuhandeln, hingeben, oder diese Lehrsätze nach ihrer innerlichen Verwandtschaft und Anziehung darstellen. Was uns Dähne gibt, das ist ein zwischen diesen beiden festen Richtungen schwankende Zwittergestalt und kann nur mißfallen. Derselbe Tadel trifft die Unterabtheilungen; und auch in Ansehung ihrer steht Dähne's Arbeit

der von Usteri nach. Wir wollen nur für den ersten Theil die Parallele ausführen. Usteri beschreibt die vorchristliche Zeit und ihr Verhalten zu dem Heil in Christo in 6 Abschnitten. 1) Die Menschen vor Christo sind durch den Verlust der ursprünglichen Gotteserkenntniß allmählig in einen Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit gerathen. 2) Bezug der Sündhaftigkeit aller Menschen auf die Sünde des ersten Menschen, oder von der sg. Erbsünde. 3) Verhältniß der *ἁμαρτία* und des *θάνατος* zum *νόμος*. 4) Verhältniß des *νόμος* zur *δικαιοσύνη*. 5) Endzweck des Gesetzes oder Verhältniß des *νόμος* zur *πίστις* und *πνεῦμα*. 6) Sehnsucht nach der Erlösung. In dieser Behandlung ist der ursprüngliche historische Typus der Paulin. Lehre genau und unverkennbar wieder gegeben. Die Betrachtung geht bei dem Apostel von dem Factum der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit aus und alles, was er über die vorchristlichen religiösen Zustände lehrt, wird von diesen beiden Momenten Sündhaftigkeit — Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit als Gränzen eingeschlossen. Daher beginnt mit jenem die Abhandlung des ersten Theiles und schließt mit diesem. Nun aber forscht der Apostel den Ursachen und Gründen des Factums der allgemeinen Sündhaftigkeit nach und stellt sie als eben so viele Beweise der Objectivität dieses Factums dar. Auch hier wird wieder am füglichsten, sofern man nämlich von der historischen Auffassung einmal ausgegangen ist, der historische Weg verfolgt, mithin zuerst das Verhältniß der allgemeinen Sündhaftigkeit zu der Ursünde Adams, sodann die im Verlauf der Zeit durch das Gesetz veranlaßte Sünde als zweite Potenz der allgemeinen

Sündhaftigkeit dargestellt. Nur hätte dieser letzten Abhandlung angefügt oder vorausgeschickt werden müßen die Darstellung, wie sich nach dem Apostel die Ursünde im Heidenthum eigenthümlich gestaltet, da der dritte Abschnitt die specifisch jüdische Sünde behandelt und der Apostel das Seitenstück dazu nie vergißt Röm. 2, 12 ff.; mit einem Wort das *ἀνόμως ἁμαρτάνειν* muß so gut explicirt werden, als das *ἁμαρτάνειν ἐν τῷ νόμῳ*. Die Abschnitte 4 und 5 sind als weitere Expositionen des Gesetzeszustandes ganz an ihrem Orte. H. Dähne behandelt diesen Gegenstand in 6 Paragraphen. 1) Alle Menschen ermangeln der eigenen Gerechtigkeit und bedürfen zu ihrer Seligkeit einer Rechtfertigung aus Gnade, und zwar: 2) die Heiden. 3) Die Juden. 4) Ablehnung zweier jüdischer Einwände gegen die Behauptung, daß auch die Juden in Ermangelung eigener Gerechtigkeit einer besondern Rechtfertigung durch Gott bedürfen. 5) Allgemein-trauriges, irdisches und geistiges Loos der Menschen (Tod), so lange sie außerhalb einer Rechtfertigung durch Gott selbst stehen, in nothwendiger Folge ihrer allgemeinen Ungerechtigkeit. 6) Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Daß das Usterische Schema auch hier durchscheint, sieht Jeder ohne meine Erinnerung. Aber um wie vieles klarer, consequenter und formell richtiger erscheint es bei Usteri! Nicht zu gedenken, daß die historische Anordnung der Theile bei Dähne noch weniger heraustritt als die des Ganzen, ob sie gleich beidemal wesentlich zur Grundlage gedient hat, so fehlt das Bedeutendere, nämlich die richtige Distinction des Einzelnen im Verhältniß zum Grundgedanken. Der erste §. müßte das Factum der

allgemeinen Sündhaftigkeit klar und mit Beziehung auf Heiden und Juden erörtern; denn die abgesonderte, den übrigen Abschnitten gleichgestellte Behandlung der beiden letzten Beziehungen des Factums ist unlogisch und steht auch in dem Systeme des Apostels nicht so da. Sodann durfte die Darstellung der im Juden- und Heidenthum eigenthümlich modificirten Sünde nicht fehlen, sondern mußte in der Stellung und Bedeutung abgehandelt werden, welche der Beziehung des Factums der allgemeinen Sündhaftigkeit auf Juden und Heiden irrthümlicher Weise gegeben worden ist. Ferner bildet das im vierten Paragraphen Besprochene im Sinne des Apostels keine Einwendungen von Seiten der Juden, sondern es sind reelle Vorzüge, welche aber dem Juden, weil er sie nicht genutzt, schwerer aufliegen als dem Heiden die Uebertretung des Naturgesetzes. Der H. Verfasser hat sich dazu durch jene Exegeten verleiten lassen, welche in den Briefen des Apostels allerlei Durcheinander- und Entgegenreden annehmen und besonders in jenen Formeln τί οὖν, τί οὖν ἐροῦμεν Juden redend einführen und ihre „Einwände" vorbringen lassen. Ueberhaupt ist hier nach dem Vorgange der Usterischen, meistens wohlgelungenen Behandlung des νόμος in formaler und realer Hinsicht vieles an der Dähneschen Arbeit mit Recht zu tadeln. Endlich schließt nothwendig die ταλαιπωρία und nicht die Abhandlung der Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit diesen ersten Theil.

Was dagegen die äußere Anordnung betrifft, so hat H. Dähne für Einheit und Uebersichtlichkeit der Auffassung viel besser gesorgt, als sein Vorgänger. Bei diesem ist der Lehrsatz, die Entwickelung und Begründung desselben viel zu

auseinander gehalten; sie laufen vielmehr in bunter durcheinander, was der Brauchbarkeit des Buches nicht schadet.

Im Einzelnen gäbe diese Schrift zu vielen Bemerkungen lassung; wir müssen uns aber auf Weniges beschrän Hr. Dähne bezieht, in der Einleitung, die Stelle 1, 14 gleichmäßig auf „Erkenntniß jüdischer Theologie uf Durchführung solcher im Leben.“ Allein der Zusam ung so wie die Parallelen Apg. 22, 3—5. 26, 5. 9—12. p. 3. 4—6 zeigen unzweideutig, daß der Apostel lediglich einem pharisäischen Zelotismus gegen anders Denkende, ers gegen die Christen redet, welchem jedes menschlich , versöhnende Gefühl fremd war, vgl. Apg. 8, 1. So ; diese Stellen die jüdische Gelehrsamkeit des Apostels sen sollen und können, eben so wenig beweist seine alle he Schrifterklärung, daß er mit alexandrinischer Bil vertraut gewesen, wie Dähne als gewiß annehmen zu glaubt. Man vergleiche nur den wesentlich verschie Charakter seines Allegorismus mit dem des Briefes an ebräer, welcher der alexandrinisch-jüdischen Gelehrsam ngehört. Wäre Paulus mit dieser Art Bildung so sehr ut gewesen, als man annehmen will, so hätte ihm ich Apollos nicht den Rang abgelaufen in Korinth. nders auffallend ist uns aber dieß erschienen, daß der el selbst geschichtliche Dinge durch unmittelbare, außer liche Offenbarung erfahren haben soll (S. 13.), wie die Einsetzungsworte des Abendmahls, wo er sagt: *παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου.* Als ob damit ein un lbares Empfan[illegible] Herrn selbst, in welchem

Falle doch παρὰ τοῦ κυρίου stehen müßte (vgl. Schulz, Lehre vom Abendmahle S. 215 ff. Neander Geschichte der chr. Kirche unt. d. Aposteln I. S. 119, besond. Winer Gramm. d. nt. Sprachidioms S. 354) und nicht vielmehr nur überhaupt die Unmittelbarkeit der Abkunft der Lehre von Christus selbst ausgedrückt wäre!

Ein sonderbares Spiel wird in dem ersten Abschnitte, mit dem Begriffe der *δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ* getrieben. Es wird richtig bemerkt (S. 23 Anm.), daß sie bisweilen die Vollkommenheit Gottes bedeute, vermöge deren er selbst gerecht ist „so z. B. 2 Petr. 1, 1." Aber diese Bedeutung ist ja eben die Grundbedeutung, auf welche die übrigen zurückgeführt werden müssen, und kommt bei Paulus so gut als bei Petrus vor. Sodann gibt es nicht unzählig oder willkührlich verschiedene Bedeutungen dieser Worte *δικαιοσ. τ. θ.*, so daß man bei jeder Stelle zu erwägen hätte, „in welcher Bedeutung die Farbe (!) derselben die an sich unbestimmten Worte fordern", sondern nur zwei, welche auch allein bei Paulus vorkommen. Von jener Grundbedeutung nämlich ausgegangen, ist die Gottesgerechtigkeit theils jene Eigenschaft, vermöge welcher Gott das Böse, die *ἀδικία*, haßt und straft, i. e. justitia Dei vindicativa, z. B. Röm. 3, 25, theils jene Eigenschaft, vermöge welcher er den zur Seligkeit von Anfang an bestimmten Menschen, in der Fülle der Zeiten, gerecht macht (weil er sich selbst nicht gerecht vor Gott machte und wegen der Sünde nicht machen konnte: weder überhaupt durch die *ἰδία δικαιοσύνη*, noch besonders der Jude durch die *δικαιοσύνη τῶν ἔργων*, oder *ἐν τῷ νόμῳ*), justitia Dei, qua homines gratiâ justificat, so z. B. Röm. 3, 26. Diese letztere

Bedeutung der Worte kennt Hr. Dähne auch an (S. 23; die andere δικαιοσ. τοῦ θεοῦ = δικαιοσ. παρὰ θεῷ S. 19 ist blos zuweilen sensus, nicht significatio verborum), aber er bestimmt sie wesentlich falsch, indem er ihr zu Folge den Menschen nicht für wirklich gerecht, sondern nur für gerecht von Gott angesehen hält. Dieser Irrthum soll ihm denn auch, weil er auf Rechnung seines dogmatischen Standpunctes kommt, nicht wirklich angerechnet, sondern er soll nur dafür angesehen werden, daß er ihm huldigt. Aber deßhalb huldigt er ihm doch wirklich. Und so auch hier. Ob uns gleich die Gerechtigkeit Christi angerechnet wird auf den Grund des Glaubens an ihn, so sind wir doch wirklich gerecht und nicht blos dafür angesehen, außer es wäre auch Christus nicht wirklich gerecht. Ist es aber dieser, so auch wir, die wir im Glauben mit ihm eins sind. Auch verräth es eine Schwäche der Begriffe und des Denkvermögens, anzunehmen, daß derjenige, welcher vor Gott für gerecht geachtet wird (λογίζεται Röm. 4, 4) nicht wirklich gerecht und auch von uns als solcher zu halten sei. Bei Gott gilt keinerlei Schein, was die Juden freilich sehr frappirte, als es ihnen der Apostel Paulus nachwies.

Wenn der Apostel Paulus die ganze vorchristliche Menschheit der Sünde und der Strafwürdigkeit beschuldigt, so konnte man fragen, auf welche Gründe hin er die Allgemeinheit dieser Beschuldigung behaupte, und wenn er daraus die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch Gnade zu einer bestimmten Zeit ableitet, so war damit die Sündhaftigkeit gleichsam prädestinatianisch selbst für die Zukunft ausgesprochen. Diese so wichtigen Puncte, welche dem Apostel von vielen seiner Ausleger (z. B. Reiche)

harte Entgegnungen zugezogen, berücksichtigt auch unser Verfasser, aber nur kurz und gewiß nicht genügend. Er meint, die Behauptung, daß alle Menschen sündig seien, habe sich natürlich nicht historisch-juridisch erweisen lassen. „Wer, außer der Gottheit, hätte aller Menschen Inneres unfehlbar kennen; wer hätte die Zukunft mit richten mögen? Hier konnte nur eine Berufung auf das eigene Bewußtsein jedes einzelnen Gewicht haben, was diesem nicht nur die eigene Schuld im nur zu treuen Gedächtnisse festhielt, sondern ihm auch, falls er selbst redlich dem Besten nachkämpfte, das Zeugniß gab, daß selbst das redlichste Bestreben öftere und gröbere Schuld nicht verhindern, und mithin kein Mensch völlig sündenrein sein könne" Seite 25 vgl. S. 31. Auch berufe sich der Apostel wirklich auf dieses eigene Bewußtsein eines Jeden S. 31. Allein die Stelle Röm. 2, 15, welche Dähne meint S. 30, hat einen ganz andern Sinn. Die συνείδησις συμμαρτυρούσα ist hier das ursprüngliche natürliche Gesetz von der praktischen Seite als göttliche Offenbarung im Innern des Menschen gegenüber von einem äußerlich ausgesprochenen, positiven Gesetze vgl. Röm. 1, 19 ff. Wie dieses Gesetz das Seinsollende bezeugt und billigt, so bezeugt es allerdings auch das Nichtseinsollende mißbilligend — seiner Natur und Bestimmung nach, aber nur potentiâ oder virtualiter. Denn der Apostel klagt ja eben die Heiden an, daß sie dieses ihr Gesetz nicht erkannt haben 1, 21, in der That also auch nicht zum Bewußtsein ihres durchgängigen sittlichen Verfalles gekommen seien. Die Berufung auf das inwendige göttliche Gesetz und das Verhältniß des einzelnen Menschen zu demselben ist also nicht

als Beweis der Anklage zu fassen, sie enthält vielmehr die Anklage selbst, weßhalb der Apostel schließt: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους, abgesehen davon, daß nur von den Heiden die Rede ist und die Beziehung auf jene συνείδησις als Beweis der allgemeinen Sündhaftigkeit somit nur für die Heiden gegolten haben würde. Der Beweis der Allgemeinheit der Sünde und der Nothwendigkeit der Gnadenanstalt zu einer bestimmten Zeit ist von dem Apostel auf eine ganz andere, dringendere und schlagendere Weise geführt worden. Er betrachtet den Verfall der Menschheit nicht bloß als Mangelhaftigkeit des Einzelnen, sondern als Mangelhaftigkeit der Gesammtheit. Die Sünde erscheint ihm als allgemeines kosmisches Princip, welches seine Herrschaft über alle nicht zufällig, sondern nach der Nothwendigkeit seines Wesens geltend machte Röm. 5, 12 ff. Daher behauptet er nicht so fast, daß Juden und Heiden ihr Gesetz nicht erfüllt haben, sondern daß sie es nicht haben erfüllen können, wegen der Sünde, die sich gegen das Gesetz auflehnte Röm. 3, 20 vgl. 4, 15. 7, ff. Diese Unmöglichkeit ist aber keine Unmöglichkeit der Moralität, sondern in Ansehung jedes Einzelnen freie Verschuldung, weil jeder Einzelne aus und durch sich selbst die Sünde in ihrer von Adam herrührenden Herrschaft frei bestätigte. Die Behauptung der allgemeinen Sündhaftigkeit stützt also Paulus nicht auf die Erfahrung allein, sondern auch a priori auf die Natur der Sünde, welche ihm somit nicht bloß ein empirisch zufälliges, sondern ein nothwendiges und transcendentes Factum ist vgl. Eph. 2, 3. Dähne kommt zwar auch S. 60 f. vgl. S. 67 ff. auf die Erbsünde, d. i. die Ursache der allgemeinen Sündhaftigkeit

zu sprechen, aber es fällt ihm durchaus nicht bei, diese Erbsünde, wie sie objective der Grund der Allgemeinheit der Sünde ist, gleichzeitig auch als Grund des Urtheils des Apostels, d. h. als Erkenntnißgrund dieser Allgemeinheit geltend zu machen. Die Erbsünde läßt er übrigens auf einer Priorität des Sinnes beruhen, d. h. „auf der früheren Entwickelung der Sinnlichkeit im Menschen, welcher gemäß letztere schon zu einer Gewohnheit der Thätigkeit erstarkt ist, ehe der Geist beschränkend hinzutritt, so daß, wenn denn nun auch das Geistige seine Ansprüche geltend macht, und die ihm widerstrebende Sinnlichkeit zur Sündlichkeit werden läßt, letztere oft, noch bevor der feste Entschluß des Geistes es hindert, die Thathandlung vollführt, welche dieser zwar stets im Allgemeinen als Sünde anerkennt, aber doch nur dann thatsächlich hindert, wenn er den festen Entschluß dazu gefaßt hat" S. 61. Ich fürchte sehr, daß diese Erklärung weder paulinisch noch überhaupt statthaft sein wird. Faßt man die Priorität der Sinnlichkeit als etwas nicht in der menschlichen Natur als solcher Begründetes, sondern rein Ethisches auf, so fragt es sich, wie gerade alle Menschen ihrer Sinnlichkeit diesen Vorsprung gegeben, und die eigentliche Frage ist nicht erledigt, sondern nur weiter hinausgeschoben; faßt man sie aber als etwas in der ursprünglichen menschlichen Natureinrichtung Liegendes, so wird die Sünde auf Gott zurückgeschoben. Dähne behauptet gegen das letztere selbst ausdrücklich, daß die Erbsünde nach Paulus nicht die Folge einer physischen Nothwendigkeit sei, zugleich aber auch wieder, daß sie in der natürlichen Beschaffenheit der Menschen begründet liege (dieß gehe aus der Allgemeinheit der Sünde hervor) S. 67. 69.

Soll nun aber der letzte Ausdruck etwas anderes besagen als der erste, soll sich die natürliche Beschaffenheit wesentlich von jener physischen Nothwendigkeit unterscheiden, so muß sie als Folge der freien Selbstbestimmung begriffen werden, und wir sind wieder auf den Anfang zurückgeworfen. Nach dem Apostel ist das Wesen der Sünde (die Erbsünde oder allgemeine Sündhaftigkeit und die Thatsünde oder die Sünde des Einzelnen dürfen nur als Seiten oder Momente der Sünde überhaupt, nicht als für sich bestehende Begriffe, nicht als zweierlei Sünden gefaßt werden) theils ein durch Adam für Alle Gesetztes, theils ein von jedem Einzelnen Gesetztes. Es gibt aber keine andere durchgängig allgemeine Abhängigkeit aller Menschen von Adam als die Abhängigkeit der Abstammung von ihm. In Folge dieser Abstammung findet sich allerdings in jedem Menschen die Priorität der Sinnlichkeit aber zunächst nur als physisches Moment. Wenn aber der Apostel sagt, wir seien φύσει τέκνα ὀργῆς Eph. 2, 3., so ist diese natürliche Beschaffenheit als etwas Ethisches angesehen. Und sie ist es in der That oder wird es in Rücksicht auf die nachfolgende Thatsünde. Aus dem absoluten Standpuncte fällt aber diese Differenz der Zeit ganz hinweg; und so ist es also wohl begreiflich, warum nach der Lehre des Apostels der göttliche Zorn auf diese ursprüngliche Beschaffenheit des Menschen geht und der Tod als die Erbstrafe für dieselbe angesehen wird. Und aus demselben absoluten Standpuncte wird auch die Allgemeinheit der Sünde behauptet. Diese Allgemeinheit müßte, da sie etwas Zufälliges nicht sein kann, aus dem Reflexionsstandpuncte als Folge einer physischen Nothwendigkeit betrachtet werden. So aber erscheint die

Sünde als die freie Conformität des Willens mit der sittlich verdorbene Natur, und die durchgängige Allgemeinheit derselben, welche dem göttlichen Auge absolut gegenwärtig ist, auf der einen Seite als die freie That jedes Einzelnen, auf der andern als ein auf der menschlichen φύσις ruhendes göttliches Strafverhängniß. Denn wenn Gott gleich nicht mit Immoralität straft und dieses Verhängniß nichts weniger als eine solche Strafe ist, so läßt er sich doch auch nicht indifferent gegen das Factum der Sünde denken. Seine Actio oder Reactio auf die Sünde ist ausgesprochen Röm. 1, 24. 26—28 und liegt in dem Momente der absoluten Allgemeinheit der Sünde, welches wohl zu unterscheiden ist von dem Momente der relativen Allgemeinheit, d. i. der Reihe oder Summe aller einzelnen Sünden und Sünder. —

Weiter auf das Einzelne einzugehen, wo wir fast bei jedem Puncte dringende Gegenbemerkungen zu machen hätten, erlaubt der hier uns vorgezeichnete Raum nicht. Bei Schriften exegetischen Inhaltes und besonders, wenn sie zusammenfassender Art sind, wie die Darstellungen biblischer Lehrsysteme, ist man vielfachen Widerspruch so sehr gewohnt, daß ich nicht glaube, ausdrücklich darauf hinweisen zu müssen, um dem Verfasser nicht Unrecht zu thun. Ich gestehe ihm gerne zu, daß seine Schrift ein vielfach beachtenswerther, von einem fleißigen biblisch-exegetischem Studium zeugender Versuch ist. Aber ungleich bedeutender würde er doch geworden sein, wenn der Verfasser mit dem eigenen Studium der paulinischen Schriften das der Ausleger, besonders auch der griechischen Väter, namentlich des Chrysostomus und Theodoretus, verbunden hätte. Es finden sich gar zu viele Spuren einer

falschen Originalität, welche durch umfassendere Berücksichtigung der vorhandenen Erklärungen hätten verwischt werden können.

Kuhn.

Der Prophet Elias, ein Sonnen-Mythus. Nachgewiesen von F. Nork. Leipzig, 1837.

Schon seit geraumer Zeit hat die alttestamentliche Schriftauslegung ziemlich allgemein als hermeneutische Regel den Satz angenommen, daß überall, wo in der Bibel außerordentliche Begebenheiten, und die bekannten Naturkräfte übersteigende Erscheinungen erzählt werden, solche Erzählungen aller Glaubwürdigkeit entbehren, und nur als Mythen und Legenden, als Zuthat der wundersüchtigen Volkssage zur wahren Geschichte, und wohl auch als absichtliche Dichtung zu betrachten seien. Daneben suchte man freilich auch mit vielem Ernste der wirklichen Geschichte ihr Ansehen und Recht zu sichern, oder vielmehr sie gerade dadurch in ihr volles Ansehen und Recht einzusetzen, daß man die vorgeblich in sie verwobene märchen- und lügenhafte Zuthat von ihr sorgfältig absonderte. So vernünftig und gründlich solche Verfahrungsweise Vielen auch vorkommen mag, so bedenklich muß sie dennoch erscheinen, wenn ihr zufolge die Grenze zwischen wirklicher Geschichte und bloßer Dichtung durch reine Willkühr nach Maaßgabe subjektiver Ansichten oder dogmatischer Vorurtheile festgesetzt werden soll. Denn in diesem Falle muß jene Grenze an eben

so viele verschiedene Stellen gesezt werden, als viele und verschiedene Subjektivitäten sie festzusezen suchen. Und es ist sehr klar, daß auf solche Art der Kreis der biblischen Geschichte schlechthin unsicher, und seine Peripherie nicht nur groß und klein zugleich, sondern möglicher Weise auch mit dem Centrum zusammenfallend, d. h. ganz verschwindend, werden muß, wobei denn statt wirklicher Geschichte überall nur Fabel und Mythe zum Vorschein kommt. Einen merkwürdigen Beweis hiefür liefert vorliegende Schrift, die, wenn sie ihre Aufgabe mit etwas mehr Genauigkeit im Vergleichen und Beweisen, und etwas mehr formeller Wissenschaftlichkeit und Consequenz gelöst hätte, ohne Bedenken als ein unübertreffliches Muster mythen- und märchensüchtiger Schriftauslegung empfohlen werden dürfte. Eine kurze Angabe und Würdigung ihres Inhaltes mag dieses Urtheil begründen. Ref. glaubt eine solche geben zu sollen, nicht so fast wegen der etwaigen Wichtigkeit dieser Schrift an sich, da er nur wenig Wahres in ihr zu finden vermag, als vielmehr wegen ihres angedeuteten Verhältnisses zur gegenwärtig ziemlich herrschenden Richtung der alttestamentlichen Exegese überhaupt.

Die Einleitung, welche mit der Versicherung, daß die meisten Sonnengötter Propheten gewesen seien, eröffnet wird, sucht zu zeigen, daß das bisherige Verfahren der Historiker in Bearbeitung ihrer Stoffe vielen Tadel verdiene, indem sie eine Menge fabelhafter Erzählungen für baare Geschichte hinnehmen, und sehr häufig die Gegenstände allegorischer Dichtungen und Mythen leichtgläubig und unkritisch für historische Personen und Thatsachen ausgeben. So seien z. B. der pers. Prophet Hom, und der pers. König Kajomors, die von

gründlichen Geschichts- und Alterthumsforschern, wie Görres und Rhode, für historische Personen gehalten werden, nichts anderes, als: jener die Sonne (S. 4.), und dieser der Jahrgott (S. 6.); deßgleichen sei Dschemschid, der als ein wirklicher Regent Persiens gelte, nur eine Personifikation des Jahrgottes, und Pharidun wiederum nichts anderes, als der Jahrgott. Besonders merkwürdig ist die Art, wie jener Satz in Bezug auf biblische Erzählungen, namentlich mit Rücksicht auf die Genesis, durchgeführt wird. Man erhält nämlich hier eine Menge neuer Aufschlüsse wie folgende: die Arche Noah's sei das in die Sonnenwende segelnde Argonautenschiff (S. 16); Sara habe dem Abraham deßwegen in seinem hundertsten Jahre einen Sohn geboren, weil 100 die Zahl des Monats Junius sei (S. 17.); „der mit der Thamar buhlende Löwe Juda" sei mit dem „durch Delila geschwächten Simson" einerlei Person, was daraus erhelle, daß beide die Buhle bei Timnath finden, und beide wiederum seien nichts anderes, als der Jahrgott in der Sonnenwende (S. 18.); Abimelech, von welchem Abraham die Sara wieder erhält, sei mit dem Abimelech im Buch der Richter einerlei Person, und Gott der Frühlingsäquinoctiums (S. 20.); die sechs Schöpfungstage bei Moses und Zoroaster seien die überflüssigen, die zu keinem Monat gezählt werden können, weil sonst einige Monate mehr als 30 Tage bekämen, da 30+12=360 (S. 28. Merkwürdig ist, daß hiernach die Welt, da das Jahr weit öfter 365 als 366 Tage hat, und dann nur 5 Zusatztage übrig sind, sowohl in 5 als in 6 Tagen erschaffen sein muß, und daß noch überdieß, da nach H. R. in der Schöpfungsurkunde Welt = Jahr ist, die Genesis (1, 1 ff.) nur be-

schreibt wie in 5 und doch zugleich in 6 Tagen das Jahr entstanden sei, und man somit für den Anfang ein 5tägiges und doch zugleich 6tägiges Jahr bekommt); dem Esau und Jakob werde eine gleiche Anzahl von Kindern zugeschrieben, „um die doppelte Weltregierung, die sich in der hellen und dunklen Tages- oder Jahreshälfte bemerkbar macht, versteckt anzudeuten"; die männliche Gottheit Lot, Stammvater der Moabiter, sei einerlei mit der weiblichen Latona, welche die Insel Chemmis in Aegypten bewohne. Abram, der nicht ohne Grund mit dem indischen Sonnengott Bram verwechselt werde, sei der hebräische Sonnengott. Nicht nur Abram als Vater der 13 Monatskinder, sondern auch der Widder Isaak und Jakob, welcher gleichfalls mit seiner Tochter 13 Kinder hatte, sei die Sonne gewesen; Joseph, obgleich Jakobs Sohn, sei der Jahrgott selbst gewesen, und deßwegen besetzen seine Stelle dessen Söhne Manasse und Ephraim. —

Nach solchen und vielen ähnlichen Behauptungen ist es nicht mehr auffallend, wenn H. N. einem folgenden Abschnitte, welcher die Glaubwürdigkeit der jüdischen Geschichtsbücher in Betreff des Elias in Untersuchung zieht, die Behauptung an die Spize stellt, daß mit Ausnahme des Buches Esra und Nehemia sämmtliche Schriften des A. T. anonym seien; oder wenn er gelegentlich versichert, daß es unmöglich sei, im Buche Jonas ein allgemeines auf Belehrung abzweckendes Resultat aufzufinden; oder wenn er behauptet, daß die Bücher der Chronik älter seien, als die Bücher der Könige. Nur von dieser letzteren Behauptung mag die weitere Entwiklung als ein Beispiel von des Verfassers kritischer

Verfahrungsweise hier eine Stelle finden. Er sagt nämlich: die Bücher der Chronik werden oft in den Büchern der Könige angeführt; fast auf jeder Seite derselben, besonders in der zweiten Abtheilung, begegne man dem Refraim: was aber mehr von ihm geschrieben ist (יֶתֶר דִּבְרֵי וגו׳!) steht in den Büchern der Chroniken aufgezeichnet (S. 62.). Hieraus wird mit Recht gefolgert, daß die Bücher der Könige jünger seien als jene der Chronik, weil die citirende Schrift jünger sein muß als die citirte. Aber mit welchem Rechte nun dennoch fast wie in einem Athemzuge behauptet werden könne, daß die Chronik erst von Esra abgefaßt worden sei (er kehrte 478 v. Chr. aus dem Exil nach Palästina zurück), und daß ihre Abfassung in die Zeit Alexanders d. Gr. falle (er trat 334 v. Chr. also 144 Jahre nach Esra's Rückkehr als Eroberer in Asien auf), und daß die Bücher der Könige zur Zeit des Exil's, also jedenfalls weit früher als ihre Quelle existirte, bekannt geworden seien, vermag ausser H. N. wohl Niemand einzusehen. Hievon aber auch abgesehen, ist H. N. auch rüksichtlich der ersten Prämisse der Beweis schuldig geblieben, daß die in den Büchern der Könige citirten jüdischen und israelitischen Tag- oder Jahrbücher die noch erhaltenen Bücher der Chronik, und nicht vielmehr umfassende ausführliche Geschichtswerke seien, aus denen sie selbst nur kurze Auszüge liefern. Statt eines solchen Beweises spricht H. N. vielmehr auch selbst mitunter von „größern historischen Sammlungen", aus denen die Bücher der Könige nur „abgerissene dürftige Bruchstücke" seien (S. 62.), und vernichtet so wieder selbst seine eigene Behauptung, eh' er sie recht ausgesprochen hat; denn daß die Bücher der Könige zu den Büchern

der Chronik sich nur wie abgerissene dürftige Bruchstücke zu großen historischen Sammlungen verhalten, wird er hoffentlich nicht behaupten wollen. Nichts zu sagen von der vollkommen erwiesenen und allgemein behaupteten Priorität der Bücher der Könige vor jenen der Chronik. H. N. hatte übrigens einen guten Grund, für die Bücher der Könige eine spätere Abfassungszeit festzusetzen, als für die Chroniken, denn er konnte in diesem Falle am deutlichsten darthun, daß die Geschichte des Elias und Elisäus eine ganz späte Zuthat zur jüdischen Geschichte sei, weil sie in den frühern Büchern der Chronik sich nicht finde, und daß somit die dießfälligen Erzählungen nur als mythologische Confabulationen zu betrachten seien. Es scheint jedoch, er hätte jener verunglückten Demonstration entbehren, und gerade aus dem höhern Alter der Bücher der Könige günstige Folgerungen für sich ziehen können. Denn der spätere Chronist, der nach allgemeiner Annahme die Bücher der Könige kannte, und durchweg wahre Geschichte geben wollte, konnte gewiß die Geschichte des Elias und Elisäus aus keinem andern Grunde geradezu weglassen, als weil er dem eingeschwärzten Lügenwerk auf den Grund sah, und in den darauf bezüglichen Erzählungen nur einen Mythus, ohne Zweifel einen Sonnenmythus, erkannte. Eine solche Beweisführung wäre wenigstens in der vorliegenden Schrift nicht gerade etwas Auffallendes. Einige andere seltsame Behauptungen, die hier noch vorkommen, verdienen kaum angeführt zu werden, z. B. daß David, der ungerechte und blutdürstige, in der Schrift ein Mann nach dem Herzen Gottes genannt werde; daß Constantin, der Mörder seiner nächsten Verwandten, unter die Heiligen der katholischen

Kirche aufgenommen sei, daß sich von der ehmaligen Existenz des Maleachi und Haggai keine Spur finde, und sie wahrscheinlich keine wirkliche Personen seien. Man sieht nicht recht ein, in welchem Verhältniß diese Sätze zu jener Glaubwürdigkeit der biblischen Geschichtsbücher stehen, die hier untersucht werden will.

Was nun aber den Hauptgegenstand unserer Schrift betrifft, von dem sie ihre Benennung erhalten hat; so ist der erste Beweisgrund dafür, daß Elias nur ein Sonnenmythus sei, unläugbar ein recht artiger. Der Prophet Elias, heißt es S. 73, sei einst dem Rabbi Jehuda erschienen, und habe zu ihm gesagt, er komme aus der Ursache, um in der Stadt Nehardea am großen Versöhnungstage eine sehr große Anzahl Mädchen um ihre Jungfrauschaft zu bringen. Die Jungfrauen, meint nun H. N., bedeuten die Sterne, weil ihr Licht ein reines sei; dieses Licht aber sei von der Sonne geborgt, und die Sterne also von der Sonne gleichsam geschwängert, folglich Elias nichts anderes, als der Sonnengott. Hoffentlich, wird Niemand die Beweiskraft dieser allegorischen Exegese einer talmudischen Fabel in Zweifel ziehen.

Als fernerer Beweisgrund für dieselbe Sache wird angeführt, daß „vor allen Dingen in der Schöpfung die Sonne gewesen sei“ und deßhalb, „weil vor allem Anbeginn vorhanden, auch keinen Erzeuger gehabt habe.“ Nun habe aber auch Elias keinen Vater gehabt, er also sei einerlei mit der Sonne. Dasselbe liege auch schon in dem Worte תִּשְׁבִּי (der Thisbite), welches die Begriffe von שׁוּב, שֶׁבַע und שַׁבָּת zugleich ausdrücke (eine für Grammatiker und Lexikographen merkwürdige Neuigkeit) und die endende und wie-

verbringende Zeit symbolisire. Daß Elias keinen Vater gehabt habe, weil in der Bibel keiner genannt wird, ist gewiß ein Satz, den Niemand anfechten wird. Und die Folgerung, daß er, weil vaterlos, der Sonnengott sein müsse, ist gewiß nicht weniger über allem Widerspruche. Zwar bekommt man auf solche Weise eine ungeheure Anzahl von Sonnengöttern, weil gar viele Personen in der Bibel vorkommen, ohne daß ihr Vater genannt wird, und selbst wo dieses geschieht, doch der Vater des Vaters verschwiegen bleibt, so daß wenigstens dieser schon als Sonnengott erscheint, und dann natürlicher Weise auch der Sohn, und folglich alle in der Bibel vorkommende Personen, deren Geschlechtsregister nicht bis auf Adam zurükgeführt wird. Allein diese große Zahl kann hier den strengen Beweis nicht umstoßen, und ist ohne Zweifel nur wünschenswerth, weil der segnende Einfluß der Sonne um so stärker und geordneter sein wird, je mehr Sonnengötter existiren, und das homerische οὐκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη hier wohl keine Anwendung finden kann.

Nicht weniger beweisend als die angeführten Gründe sind die folgenden: daß Elias der Sonnengott sei, weil er vom Raben genährt werde, indem der Rabe Apollo's Lieblingsvogel und Diener der Sonne sei; daß „die Identität des Elias mit Ἥλιος abermals erwiesen" sei, wenn man bei I. Reg. 17, 14 „an den griechischen Sonnengott Ἀπόλλων ἀλευρόμαντις, den aus Mahl weissagenden, denke"; daß die bekannte Todtenerweckung (I. Reg. 17, 20. 21) nur „die auf den kalten Winter folgende Herrschaft des Frühlings" dadurch allegorisch ausdrüke, daß „die Sonne zum Ueberwinder des Todes gemacht werde"; daß die Ermordung der Baalspriester

nur andeuten wolle, daß der Baalsdienst der israelitischen Könige ein falscher Cultus der Sonne und Baal nicht die Sonne sei. Nimmt man dazu noch die Versicherung, daß der Baalscultus und der Jehovacultus nicht verschieden gewesen, und Baal und Adonai und Jehova einerlei sei; so folgt (abgesehen von dem darin liegenden Widerspruch) daraus nur, daß Elias eigentlich für sich, da ja er die Sonne war, den Cult verlangte, der dem Baal erwiesen wurde, und daß der jüdische Jehovacultus, den er forderte, Sonnendienst, das Judenthum Götzendienst, und Elias Jehova gewesen sei; oder auch, es folgt daraus, daß Elias selbst nicht wußte, was er wollte. Uebrigens liegt in der berührten Ermordung der Baalspriester nach Hr. N. noch eine andere Andeutung. Setzt man nämlich statt der 450 geschlachteten Priester nur 350 (und wie leicht ist aus einem Vierer ein Dreier gemacht!); so heißt der Saz: Elias habe 350 Baalspriester geschlachtet, nur so viel: „Das Aequinoktialjahr sei in allen seinen Tagen durch den Sonnengott, wenn er in die Wende des Krebses kam und das Solstitialjahr eröffnete, getödtet worden“ (S. 101).

Wenn endlich behauptet wird, daß die Worte: „Elias lief vor Achab hin, bis er kam gen Israel“ (I. Reg. 18, 46) nichts anderes können sagen wollen, als: Achab sei mit Untergang der Sonne nach Israel gekommen; daß die Sonnengötter aller Völker einen Theil ihres Lebens die Verfolgten seien, und wohl nur deßhalb auch Elias von Isabel verfolgt werde; daß das 40tägige Irren des Elias in der Wüste nur den Lauf des Sonnengottes jenseits der Krebses-Wende symbolisire; daß das Uebernachten des Elias in einer Höhle

(I. Reg. 19, 15. 16) das Absterben des Sonnengottes bedeute: so wird es, wie zum Theil schon bei einigen vorhin berührten Sätzen, zweifelhaft, ob damit Beweisgründe für den nachzuweisenden Hauptsatz, oder, unter Voraussetzung seiner Richtigkeit, nur einzelne Schrifterklärungen gegeben werden wollen, welche mit demselben harmoniren.

Elias ist dem Bisherigen zufolge nach Hr. N. der Sonnengott, und zwar vorzugsweise in der Sonnenhälfte des Jahres. Er ist aber ausserdem noch manches Andere: er ist der Jupiter latiaris (S. 106); eine Sonnenincarnation (S. 81. 84.); die alles beleuchtende Sonne selbst (S. 73.); der griechische Helios oder Apollo (S. 88.); der jüdische Helios (S. 94.); nicht weniger ist er das Aequinoktialjahr (S. 101. 104.); das sich erneuende Jahr (S. 78.); der Urstoff aller Dinge (denn die Sonne ist dieses S. 81.; nach S. 130 ist aber das Wasser Urstoff aller Dinge, somit Sonne und Wasser einerlei und Elias auch das Wasser); deßgleichen ist er der gehoffte künftige Messias der Juden (S. 93. 94.) und eine Incarnation des Jehova (S. 122).

Ihm gegenüber ist sodann Elisa κατ' ἐξοχὴν die Winterhälfte des Jahres, und zwar merkwürdiger Weise gerade da, wo es nach Hr. N. gar keinen Winter giebt (S. 129). Er ist aber ausserdem ein Sonnensymbol (S. 104.); eines der 12 Zeichen des Thierkreises (ebendas.); das Canikular- oder Solstitialjahr (ebendas.); das in der Sonnenwende sich verjüngende Jahr (S. 107.); nicht weniger aber auch Kain, der gleichfalls das Canicularjahr ist (S. 111.); der traurende klagende Sirius (S. 115.); der griechische Herkules, welcher dem Zeus einen Stier schlachtet (S. 120.); zugleich gehört er unter

die wilden Thiere, denn die zwei Bären, welche 42 muthwillige Buben zerreissen, sind Elisa selbst (136); ausserdem ist er noch ein Wahrsager (S. 145.) und zugleich derselbe oder dasselbe, was Elias (S. 137.), so daß die Prädikate des einen auch vom andern gelten und umgekehrt.

Ob oder wie viel in diesen Sätzen zusammengenommen Sinn und Wahrheit enthalten seyn könne, wird jedem von selbst einleuchten, und es wäre wohl überflüssig, die Gründe, worauf sie gebaut sind, und ihre Unhaltbarkeit noch zu berühren. Fast möchte man glauben, Hr. N. sei mit einer fixen Kalender-Idee behaftet, und habe den sonderbaren Glauben, daß er Alles, was ihm vorkomme, auf sie reduciren, und in Allem nur ihre Symbolisirung und Abspiegelung, d. h. in allem nur Symbole der Sonne und des Sonnenlaufes, des Jahres und Mondenwechsels ꝛc. erblicken müsse.

Ohne noch auf einzelne unrichtige Wort- und Sacherklärungen und offenbar falsche Angaben (z. B. daß אָבֵל מְחוֹלָה ausser I. Reg. 19, 16 in der Bibel nicht mehr vorkomme, da es doch ausserdem noch Jud. 7, 22. und I. Reg. 4, 12. zu lesen ist) besondere Rücksicht zu nehmen, erlaubt sich Ref. nur noch ein paar Bemerkungen über die Schrift im Allgemeinen. Zuvor sei nur noch erinnert, daß Hr. N. für das Widerliche solcher Unrichtigkeiten manchmal recht gut zu entschädigen weiß durch Mittheilung interessanter Neuigkeiten, z. B. daß die katholischen Geistlichen in ihren Tonsuren die Sitte der heidnischen Priester nachahmen zu wollen scheinen; daß die Todten erweckende Kraft von Elisa's Gebeinen den Reliquienhandel des Pabstes hervorgerufen habe ꝛc.; wobei es nur Schade ist, daß der Schein so oft trügt, und

die Vermuthung entstehen will, jener Reliquienhandel könnte am Ende auch selbst eine Mythe oder reine Erdichtung seyn.

Auf die Frage: was der Dichter der Elias-Mythe mit seiner Dichtung gewollt habe, antwortet vorliegende Schrift: er habe die Schicksale der frühern israelitischen Regenten als eine Folge ihres von Juda getrennten Cultus darstellen wollen. Auf die weitere Frage aber: welchen Zweck er damit zu erreichen gesucht habe, enthält dieselbe keine bestimmte Antwort. Daß nun die vorgebliche Dichtung ganz zwecklos sei, und blindlings ins Blaue hinaus laufe, wird wohl Hr. N. selbst nicht behaupten wollen. Was ist denn nun ihr Zweck? Wollte etwa der Dichter durch jene Darstellung die Israeliten bewegen, ihren Cult zu verlassen und den jüdischen wieder anzunehmen, damit die beiden getrennten Reiche politisch und kirchlich wieder ein Reich würden? Das unmöglich. Denn während des Exils konnte die Vereinigung der beiderseitigen Culte nicht auf solche Art erzielt werden wollen, weil weder der eine noch der andere in seiner regelmäßigen Form bestund, und, diesen Bestand auch vorausgesetzt, ihre Verschmelzung nicht von dem Willen der Israeliten und Juden, sondern von ihren Gebietern abhängig, im Ganzen aber schon durch Lokalverhältnisse unmöglich gewesen wäre. Nach dem Exil aber (denn die Bücher der Könige sind nach Hr. N. sowohl in, als nach dem Exil verfaßt) bestund der Gegensatz zwischen Juda und Israel gar nicht mehr wie zur Zeit der beiden Reiche; bei der Rückkehr des Volkes nach Judäa, schlossen sich die 10 Stämme theils an die Juden an, theils blieben sie in ih-

ren längst eingenommenen Wohnsitzen, und das Bemühen unseres Mythendichters, sie durch seine Dichtung zur Eintracht zusammen zu bringen, wäre wahrlich ohne Sinn gewesen. Oder wollte er etwa die Theilnahme der Samariter an dem jüdischen Culte erzielen? Das noch weniger. Denn gerade dieß war es, was die Samariter ihrerseits wollten, die Juden aber aus religiösen Rücksichten nicht gestatteten. Und wie konnte vollends ein Levit (ein solcher wäre der Dichter), ein Angehöriger des Priesterstandes, um die Interessen dieses Standes zu verfechten, gerade auf das hinarbeiten, was vorzugsweise die Priester zu hintertreiben suchten? Oder wollte er etwa einer zweiten Trennung der wieder vereinigten Stämme vorbeugen? oder wollte er nur überhaupt die Lehre geben, daß die Abweichung vom jüdischen Culte Unglück und Elend nach sich ziehe. Das erste ist jedenfalls nicht mehr, als bloße Vermuthung, die noch das gegen sich hat, daß zur Zeit, wo die Bücher der Könige, auch wenn sie jünger wären, als die Chronik, doch immerhin noch abgefaßt seyn müßten, eine derartige Trennung des Volkes gar nicht zu befürchten war; das zweite ist nur zuläßig unter der Annahme, daß die Erzählung wahre Geschichte sei, weil sie nur als solche, keineswegs aber als Mythus, die berührte Lehre ausdrücken kann. So läßt sich denn für die Dichtung im Sinne des Hr. N. gar kein vernünftiger Zweck absehen. Gesetzt aber auch der Mythendichter hätte irgend einen der berührten Zwecke haben können, oder wirklich gehabt, so ist schlechthin nicht einzusehen, wie er denselben konnte erreichen wollen durch ausführliche mythologisch gehaltene Darstellung des allbekannten Satzes: daß das Jahr sich in 2 Hälften

Sommer und Winter theile, und die Sonne im Sommer belebend und befruchtend auf die Erde einwirke, im Winter aber sich entferne, gleichsam absterbe, und auch die Natur erstarren und absterben lasse; und das ist doch nach H. N. ungefähr der kurze Sinn alles dessen, was in der Bibel von Elias und Elisäus erzählt wird. Der Verf. dieser Sage müßte wirklich von Sinnen gewesen sein, wenn er die so handgreifliche Untauglichkeit seines Mittels zu seinem Zweke nicht eingesehen hätte. Man müßte ihn wohl schon darum für wahnsinnig erklären, weil er nur in diesem Falle nicht zurechnungsfähig wäre für den argen Betrug, womit er die biblische Geschichte auf eine solche Art verfälscht hätte, daß Jahrtausende lang Niemand die Verfälschung auch nur vermuthen, geschweige denn mit Sicherheit erkennen konnte. Man müßte aber auch von jezt an einen der wichtigsten und lehrreichsten Abschnitte dieser Geschichte, den ganzen Abschnitt nämlich, wo die öffentliche Wirksamkeit des Elias und Elisäus beschrieben wird, als ein Lügenwerk aus den Büchern der Könige ausstreichen, weil die Geschichte dieser beiden Propheten mit der Geschichte des israelitischen Reiches und Volks so eng verbunden ist, daß mit der Wegnahme von jener auch diese zu nichts würde.

Wird noch gefragt, was H. N. durch diese Schrift geleistet habe; so ist auf diese Frage nicht leicht eine bestimmte positive Antwort zu geben; leichter ist es zu sagen, was die Schrift geleistet hätte, wenn ihre Behauptungen und Beweise gründlich und unumstößlich wären. Sie hätte nämlich alsdann das A. T. aller Glaubwürdigkeit beraubt und in eitles Sagen- Legenden- und Lügenwesen aufgelöst. Denn mit

derselben Verfahrungsweise, und mit fast gleichen Gründen, wie sie H. N. in dieser Schrift anwendet, könnte man von jeder andern alttestamentlichen Person zeigen, daß sie bloß mythisch sei. Es ist daher begreiflich, wie Hr. N., dem dieses wohl klar sein muß, so despektirlich auf denjenigen herabsehen kann, „der überall in der Bibel Wahrheit finden will" (S. 123.): wie er die Leser seiner Schrift auffordern kann, zur Ehre der Bibel zu glauben, daß Elias eine mythische Person sei, d. h. zur Ehre der Bibel zu glauben, daß sie viel Lügenwerk enthalte; wie er den Rath ertheilen kann, zur Ehre Jehova's zu glauben, daß er den Elisa (II. Reg. 2, 24.) nicht, wie die Schrift berichtet, erhört habe, d. h. (wenn man die Schrift unter dem Einflusse der Inspiration verfaßt und ihren Inhalt als göttliche Offenbarung denkt) zur Ehre Jehova's zu glauben, daß seine Offenbarung Lug und Trug sei. Die Juden dürften nun allerdings nicht auf einen wiederkommenden Elias warten, weil nie ein solcher existirt hätte; sie dürften aber aus demselben Grunde auch nie auf einen Messias warten, oder die Nachricht, daß er gekommen sei, glauben, weil nur dieselbe Auktorität, welche Lügen und Mythen als wirkliche Geschichte darböte, seine Ankunft zuerst als bevorstehend voraussagte, und dann als wirklich erfolgt bezeugte. Nichts davon zu sagen, daß Hr. N. auch selbst die neutestamentliche Geschichte in das Gebiet der Mythen und Fabeln hineinzuschieben sucht. Er thut dieses offenbar, wenn er entweder beiläufig jüdischer Mythen des N. T. gedenkt; oder wenn er beispielsweise bemerkt, daß die 3 Monate, in welchen der Widder am Himmel unsichtbar sei, in der Geschichte Jesu, wie in jener

des Elias auf 3 Tage reducirt werde, weil der Mond bei seiner Erneuung 3 Tage hindurch unsichtbar sei (hätte man demnach in der Geschichte Jesu nicht etwa einen Mondmythus zu suchen?); oder wenn er sogar erklärt, daß Elias eben der gehoffte Messias selbst sey, woraus nothwendig folgt, daß dieser, wie jener eine erdichtete Person sei; oder wenn er vollends die Belehrung mittheilt: „Die Leiter in „Jakobs Traum, auf welcher die Engel ab- und zugeben, ist „jene Leiter mit 7 Sprossen (die 7 Planetensphären, auf „welcher die Seelen hinauf- und hinabsteigen, vorstellend) in „der Höhle des Mithra, wo der Sonnengott in der Stein- „boks-Wende geboren worden war, welche der Evangelist „Matthäus in einen Stall zu Betlehem, das früher Bethel „geheissen, wo Jakob den Traum gehabt, verwandelt hatte" (S. 102.). Demnach wäre auch Christus ein Sonnengott, geboren bei der Steinboks-Wende in der Mythrashöhle!! Nach solchen Aeusserungen ist es doch gewiß zu verwundern, wie Hr. N. bei dieser Schrift die Absicht haben konnte, durch völlige Läugnung einer jemaligen Existenz des Propheten Elias dem Uebertritt der Juden zum Christenthum Vorschub zu thun (S. VI. VII.). Wie sollten die Juden zu einer Religion sich bequemen wollen, die einerseits auf elendes Fabelwerk und gehaltlose Kalendermythen, den heidnischen Mythen nachgebildet, basirt wäre, und andererseits als ihren Inhalt wieder nichts anderes, denn solche Mythen, aufzuweisen hätte? — zu einer Religion, deren Urheber seinen Charakter als Messias dadurch bloß zu beurkunden wußte, daß er auf einem Esel nach Jerusalem ritt (S. 27.), und dessen Geschäft darin bestund, „den alten Sauerteig abzuschaffen, d. h.

die Körperwelt zu zerstören (S. 92.) die doch bis auf den heutigen Tag existirt und noch länger existiren zu wollen scheint). Müßten sie nicht vielmehr dem Heidenthume als dem bessern und reinern Urbilde sich zuwenden? und mußte nicht Hr. N. selbst sie dazu auffordern, wenn es ihm Ernst war mit der Behauptung: im Grunde sei es der Gottheit einerlei, ob sie in Tempeln oder auf Anhöhen, als Zebaoth oder Baal verehrt werde (S. 144.), und sofort (das folgt wenigstens daraus) wohl auch einerlei, ob diese Verehrung in guten oder lasterhaften Werken bestehe.

Daß durch diese Schrift nun die alttestamentliche Exegese gewonnen habe, könnte nach dem Bisherigen vielleicht gerade-zu geläugnet werden; es kann jedoch auch zugegeben werden, sofern in ihr eine gewisse, zum Theil beliebte, Richtung jener Exegese auf die Spitze getrieben, und eben-dadurch in ihrer völligen Unhaltbarkeit, als ein Gebäude, über willkührliche Annahmen und Voraussezungen erbaut, gleich-sam zur Schau gestellt wird. Hätte der H. Verf. sich dieses zur Aufgabe gemacht, so hätte er dieselbe wenigstens annä-herungsweise gelöst, und wäre nur insofern nicht von allem Tadel freizusprechen, als er auf seinem Standpunkte, diesen auch als wahr vorausgesezt, doch viel zu wenig wissenschaft-liche Haltung und Strenge bewiesen hätte.

Welte.

Die heilige Schrift des alten Testaments. Vierten Theils erster Band, welcher den Propheten Jesaias enthält. Herausgegeben von Thadd. Ant. Dereser und J. Mart. Augustin Scholz. Dritte, von Dr. Scholz umgearbeitete Auflage. Frankfurt a. M. 1837.

Die Umarbeitung des Dereser-Scholzischen Bibelwerkes, mit welcher die Hochwürdigen Herren Herausgeber schon seit längerer Zeit sich beschäftigten, ist nun vollendet, und das ganze Werk liegt in einer neuen Gestalt vor uns. Es besteht aus fünf Theilen und füllt siebzehn Bände aus; dreizehn davon enthalten das alte, und vier das neue Testament. Was die Umarbeitung betrifft, so ist sie größtentheils das Werk des H. Dr. Scholz, denn von H. Dereser wurden nur fünf Bände umgearbeitet, nämlich der erste und zweite des I. Theiles, der erste und zweite des II. Theiles, und der zweite des III. Theiles. Das ganze Werk kostet 32 fl. 24 kr., das A. T. nämlich in 13 Bdn 23 fl. 24 kr. und das N. T. in 4 Bdn 9 fl., was um so weniger ein übertriebener Preis genannt werden kann, als die äußere Ausstattung des Werkes gewiß alle billigen Wünsche befriedigen wird.

Wie bei frühern Anzeigen einzelner Theile dieses umfassenden Werkes, so ist es auch hier noch nicht unsere Absicht, eine genaue und ausführliche Beurtheilung desselben zu geben. In Betreff des vorliegenden, mit der Approbation des hochwürdigsten Herrn Bischofs von Limburg versehenen, Bandes genüge daher das Urtheil, welches der gelehrte Herausgeber selbst über seine Arbeit abgiebt. Er sagt in der Vor-

rede: „In der Uebersetzung, welche dem Original in jedem Verse näher gebracht wurde, ist, soweit es mit der Deutlichkeit verträglich schien, der Genius der semitischen oder der hebraisirenden griechischen Sprache nicht nur in Gleichniß und Metapher, sondern selbst in jedem bildlich vorkommenden Worte erhalten; in den Anmerkungen der Wortsinn aus den lautersten Quellen genauer erörtert und fester begründet, das Philologische, Geschichtliche, Geographische, Ethnographische und Naturhistorische überall berichtiget, in den Einleitungen aber, welche den einzelnen Büchern vorangehen, jeder Abschnitt vervollständigt."

„Wenn darin die hergebrachten Ansichten über Echtheit, Kanonicität, Integrität und Glaubwürdigkeit der einzelnen Bücher beibehalten erscheinen, so wird man schon aus dem, was den Gegnern in den betreffenden Stellen in Kürze entgegengesezt wird, entnehmen, daß die neuen und neuesten Verhandlungen über jene Materien mir keineswegs fremd geblieben sind."

Die durchgängige Wissenschaftlichkeit seines Verfahrens verspricht Hr Dr. Scholz noch ausführlich darzuthun in einer bald erscheinenden „allgemeinen Einleitung in die heiligen Schriften des A. und N. T." Möge dieses Versprechen nur bald in Erfüllung gehen, und, was wir im Voraus erwarten, die alttestamentliche Literatur, über deren theilweise Vernachläßigung von katholischer Seite zuweilen Klage erhoben wird, dadurch einen schätzenswerthen, die Wissenschaft und Wahrheit fördernden Zuwachs erhalten.

Welte.

תפארת ישראל

oder:

Hebräische Chrestomathie der biblischen und neuern Literatur. Vor Dr. Adam Martinet, Ephor und Professor am königl. Lyceum und Lehrer der hebräischen Sprache am kön. Gymnasium zu Bamberg. Bamberg, 1837.

Diese Chrestomathie bildet die zweite Abtheilung der „hebräischen Sprachschule für Universitäten, Lyceen, Gymnasien und israelitische Schulen", welche H. Dr. Ad. Martinet in Verbindung mit Dr. G. Riegler herausgiebt. Die erste Abtheilung derselben, die hebräische Sprachlehre, ist schon vor längerer Zeit erschienen, und im Jahrg. 1836 der Quartal-Schrift S. 301 ff. vom nunmehrigen H. Prof. Dr. Schleyer angezeigt und beurtheilt worden.

Eine Hauptabsicht des H. Herausgebers dieser zweiten Abtheilung war, wie schon der Titel des Buches (תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל Ehrenrettung Israels) andeutet, und die Vorrede zu demselben ausdrücklich bemerkt, „die Höhe, Tiefe und Breite des Geistes der Juden in den Schätzen ihrer eigenen Literatur" kennen zu lehren, und so gleichsam eine Ehrenrettung dieser theils verkannten, theils unbekannten Literatur zu versuchen. Daß dieselbe zwar nur ein Bruchstück sei, „aber ein sehr ehrwürdiges, tiefergreifendes, in jeder Beziehung großartiges, und ganz auf dem Fundament der hl. Schriften des A. B. gegründetes", ist eine Bemerkung, die zwar übertrieben, aber durchaus nicht ganz falsch ist, und die öffentliche

Verbreitung einzelner Stücke aus dem Gebiete der genannten Literatur hinlänglich rechtfertigt. Mit dieser Hauptabsicht wurde noch die andere verbunden, den Schüler der hebräischen Sprache zum richtigen Uebersetzen in dieselbe dadurch anzuleiten, daß ihm gute von neuern jüdischen Schriftstellern verfertigte Uebersetzungen dieser Art vorgelegt wurden.

Wenn der Hauptzweck einer jeden Chrestomathie, die als Anleitungsmittel zur gründlichen und tüchtigen Erlernung einer Sprache dienen soll, darin bestehen muß, daß dieselbe einzelne Musterstücke aus den besten in der betreffenden Sprache abgefaßten Schriften enthalte, und dem Lernenden so den wahren Charakter und Genius der Sprache in seiner Reinheit und Unverfälschtheit beispielsweise vor Augen lege; so ließe sich vielleicht gegen die Auswahl der in diese Chrestomathie aufgenommenen Stücke manche nicht unerhebliche Einwendung machen. Daß die neuere jüdische Literatur allerdings besser gekannt sein sollte, als sie es wirklich ist, beweist noch gar nicht, daß sie gerade in einer Chrestomathie, welche für Schulen bestimmt ist und vorzugsweise nur als Uebungsmittel zum Erlernen der hebräischen Sprache dienen soll, zur Kenntniß gebracht werden müsse. Weil es jedoch bei derlei Arbeiten widerlich und in der Regel auch erfolglos ist, über die Grundsätze und Absichten zu streiten, von denen der Verfasser hätte ausgehen und sich leiten lassen sollen; so will sich Ref. auch weiterer hierauf bezüglicher Bemerkungen enthalten. Vielleicht kann man sich auch mit der Ansicht und Leistung des H. Dr. Martinet deßhalb um so leichter versöhnen, weil man an guten hebräischen Chrestomathien, welche in zweckmäßiger Auswahl biblische Abschnitte enthalten, ja doch keinen Mangel hat, wäh-

rend für zweckmäßige Anleitung zur Kenntniß des rabbinisch-hebräischen Sprachgebrauches, und zum Verständniß rabbinischer Schriften bei uns verhältnißmäßig sehr wenig gethan wird. Sofern daher unsere Chrestomathie sich zum Theil als Anleitung letzterer Art ansehen läßt, ist sie wohl ohne Anstand als eine erfreuliche Erscheinung zu bezeichnen, und theils zum Unterrichte schon geübterer Schüler, theils zum Selbstunterrichte zu empfehlen; sofern sie aber mit der neuern jüdischen Literatur etwas bekannt macht und in deren Verständniß einführt, wird sie ohnehin manchen erwünscht sein.

Was die Auswahl der aufgenommenen Stücke betrifft, so sind die biblischen Abschnitte, deren Zahl zwar nur gering ist, im Ganzen gut gewählt und zweckmäßig geordnet. Deßgleichen sind die aus neuern jüdischen Schriftstellern ausgewählten Stücke größtentheils nach Form und Inhalt ansprechend, und darum ohne Zweifel auch geeignet, die Leser für die neuere jüdische Literatur einzunehmen, oder doch wenigstens den Wunsch nach einer etwas genauern Bekanntschaft mit derselben anzuregen. Auf eine Beurtheilung des Einzelnen und dessen Zweckmäßigkeit kann natürlich hier nicht eingegangen werden. Nur das Drama S. 268, und die Gedichte S. 199 ff. dürften eine specielle Erwähnung verdienen, weil sie besonders geeignet scheinen, Wohlgefallen an der neuern jüdischen Poesie zu erwecken. Der Ausdruck in diesen Stücken ist meistens rein, leicht und fließend, obwohl die Darstellungsweise oft sehr bilderreich und poetisch, der Inhalt ist durchweg anziehend und interessant, und fast überall spricht sich eine glaubensvolle Religiosität aus, welche mit dem flachen Rationalismus einiger jüdischen Neologen, die mit Luzzato an

Geist und Bildung vielleicht keine entfernte Vergleichung aus- hielten, wunderlich absticht. Besondere Annehmlichkeit erhalten aber Luzzato's Schriften durch die beständige Einwebung biblischer Redensarten und Stellen, mit denen er seine eigenen Anschauungen und Gedanken vorträgt und beschreibt. Zum Belege des Gesagten nur ein paar Stellen. In dem Gedichte auf den Tag der Auferstehung heißt es unter anderem:

אוֹר צַדִּיקִים יַגִּיהַּ
עַוְלָתָה תִּקְפָּץ־פִּיהָ
כָּל־אוֹיְבֶיהָ יִמָּלְכוּ יָשֹׁרוּ
שָׂשׂוֹן וִיקָר יִשְׂבָּעוּ
כִּי לִצְדָקָה זָרָעוּ
וּבְפָעֳלָם הַפּוֹשְׁעִים יִקְצֹרוּ

Die Verworfenen klagen an demselben Tage:

אֲבָבָה בַּתַּעֲנוּגִים עָקֶבֶת נָפֶשׁ
כַּעַם גֹּנֵב לֵבָב אָרוּר לָנֶצַח
תַּשְׁקִיעַ דַּל תֹּעֶה בִּיוֵן וָרֶפֶשׁ
קִנְאָה חֶמְדָּה זִמָּה גָּזֵל וָרֶצַח
רוּחַ זָרַעְנוּ וַנִּקְצֹר סוּפָתָה
כַּעַם דָּרַשְׁנוּ וַנָּבֹא מָרָתָה

In dem vorgenannten Drama wird den Rechtschaffenen der Preis zuerkannt mit den Worten:

כָּל־תּוֹפְשֵׂי כִּנּוֹר עוּגָב וָנֶבֶל
קוּמוּ וּבוֹאוּ נָא בַּגַּן הֵיטִיבוּ
אַתֶּם בִּנְעִימֵי שִׁיר פִּיכֶם הַרְחִיבוּ

שִׁירוּ לְגוֹרָל זֶה שִׁירוּ עַל־חָבָל
מָתוֹק כְּצוּף הַיּוֹם רָאוּ עֵינֵינוּ
כָּפַל לְיִשְׁרֵי לֵב הוֹד תִּפְאַרְתֵּנוּ

Diese wenigen Stellen könnten vielleicht schon als Beweis dienen, daß man den Luzzato nicht ganz richtig beurtheile, wenn man, wie neulich Delitsch, unter anderen Vorwürfen auch den gegen ihn ausspricht, daß seine Moral keine andere sei, als die des Epiktet. Denn eine Sprache über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, wie sie in den angeführten Gedichten Luzzato's vorkommt, setzt doch eine andere Moral voraus, als eine bloß epiktetische.

Wenn übrigens die Auswahl des Stoffes für diese Chrestomathie im Ganzen auch als eine glückliche bezeichnet wurde, so möchte doch Ref. die vorkommenden Uebersetzungen nicht unter den glücklich gewählten Stoff zählen. Solche Uebersetzungen können nach seiner Ansicht in Betreff des Inhaltes unmöglich lehrreich, in Betreff des sprachlichen Ausdruckes aber nur gezwungen und verbildend sein, und er hält die Behauptung, daß bei denselben entweder die rechte Form, oder der Geist, oder beides zugleich untergehe, für eine leicht beweisbare. Beispiele aus der vorliegenden Chrestomathie selbst mögen dieß einigermaßen bestätigen. Seite 175 wird von der 16ten Ode des 2ten Buches der horazischen Oden die erste Strophe:

Otium Divos rogat in patenti
Prensus Aegaeo, simul atra nubes
Condidit lunam, neque certa fulgent
Sidera nautis.

so übersetzt:

מְנוּחָה מַעְתִּיר רַב הַחוֹבֵל
תּוֹעֶה עֲלֵי יַם־סוֹעֵר
בְּלֵיל סוּפָתָה שָׁמַיִם,
בְּהִתְקַדֵּר חֶשְׁכַּת עָבִים
וְאֵין כּוֹכָב לְנְחוֹתוֹ הַדָּרֶךְ׃

Das Divos, was hier gewiß nicht als Nebensache anzusehen ist, wird in der Uebersetzung geradezu umgangen. Aus dem Prensus, einem Menschen, sei er, wer wolle, der eben auf offener See vom Sturm überfallen wird, ist ein רַב הַחוֹבֵל, ein Obersteuermann, geworden. Daß das Aegaeo verflüchtiget ist, könnte geringfügig erscheinen, ist es aber im Grunde doch nicht. Die Paraphrase von simul atra nubes Condidit lunam ist wohl erträglich, wenn man nicht sagt, daß sie die Uebersetzung von der angeführten Stelle sei; etwas Gezwungenes hat indessen die grammatische Construktion dennoch, da von Rechts wegen שָׁמַיִם hinter בְּהִתְקַדֵּר stehen sollte, und bei חֶשְׁכַּת die praep. בְּ ausgelassen ist. Noch schlimmer sieht es bei der folgenden Strophe aus. Das

Otium bello furiosa Thrace,
Otium Medi pharetra decori,
Grosphe, non gemmis neque purpura ve-
nale neque auro.

wird so übersetzt:

תּוֹפֵשׂ הַקֶּשֶׁת בְּיוֹר קְרָב
גַּם נַפְשׁוֹ אֶל הַמְּנוּחָה
גַּם נַפְשׁוֹ אֱלֶיהָ עוֹרֶגֶת
לֹא בְּחָרוּץ אָחִי תִּמְּצֶאנָּה
לֹא בְּכֶתֶם אוֹפִיר אַבְנֵי חֵן.

„Den Bogen ergreifen am Tag der Schlacht“ wäre also = bello furiosum esse (!); Thrace und Medi aber, die doch hier so absichtlich von Horaz gewählt sind, als solche, von denen man glauben sollte, sie verschmähen alle Ruhe, während ihnen dieselbe doch auch erwünscht ist, sind schlechthin ignorirt, und das pharetra decori nicht mit einer Silbe übersetzt, nicht einmal irgendwie angedeutet. Die Uebersetzung von Grosphe non gemmis etc. ist als Uebersetzung fast unerträglich: aus gemmis ist חָרוּץ (Gold), aus purpura oder auro ist כֶּתֶם אוֹפִיר (Gold aus Ophir) und aus dem andern אַבְנֵי חֵן (kostbare Steine) geworden. Man könnte, glaubt Ref., diese treffliche Ode des Horaz durch öfteres Lesen ganz gut auswendig wissen, ohne durch diese Uebersetzung auch nur bestimmt an sie erinnert zu werden, wenn nicht durch die Ueberschrift für diese Erinnerung gesorgt wäre.

Seite 177 wird die hebr. Uebersetzung des 75ten Sonetts von Petrarka mitgetheilt, welches selbst Luzzato so übersetzt, daß man den Namen Uebersetzung nicht mit vollem Recht darauf anwenden kann. Die erste Strophe:

Jo son dell' aspettar omai si vinto,
E della lunga guerra de' sopiri,
Ch' i' àggio in odio la speme e i desiri,
Ed ogni laccio onde 'l mio cor è arvinto.

wird so übersetzt:

תִּקְוָה מְמֻשָּׁכָה עֲדֵי כְּלֵאִיתִי
בִּכְיִי וְעִצְּבוֹנִי וְהַמִּלְחָמֶת
רוּחִי עָלַי כָּל־אֵל מְאֹד זֹעֶמֶת
אֶמְאַס תְּשׁוּקָתִי וְרַב שַׂנֵאתִי

Daß von Genauigkeit hier nicht die Rede sein kann, ist beim ersten Anblick deutlich. Wer wollte z. B. die Worte רוּחִי עֲלֵי כָל-אֵל מְאֹד זְעָמֶת für eine Uebersetzung, oder auch nur für eine poetische Nachahmung halten von Ch' i' äggio in odio la speme e i desiri? Da aber Luzzato das italienische Sonett zum Theil mit derselben Silbenzahl, und 'm Ganzen mit demselben Reimwechsel wiedergegeben hat, der im Original sich findet; so muß man bei aller Vagheit, welche die Uebersetzung an sich trägt, doch die Gewandtheit bewundern, womit der Uebersetzer, den dritten Vers ausgenommen, wenigstens den allgemeinen Sinn des Originals wieder gegeben hat.

Seite 194 wird folgende Stelle aus Schiller's Glocke:

Der Mann muß hinaus
In's feindliche Leben,
Muß wirken und streben
Und pflanzen und schaffen,
Erlisten, erraffen,
Muß wetten und wagen
Das Glück zu erjagen.

so übersetzt:

הַגֶּבֶר יִתְכּוֹדֵד
לְלֶחֶם עִצָּבוֹן
צַיִד לְבֵיתוֹ יְצוֹדֵד
יִתְנַכֵּל בְּתַחְבּוּלוֹת
הַמְצִיא לְטֶרֶף מְסִלּוֹת
יָהִין גַּם יִתְעָרֵב
הַצְלָחָה לוֹ לְקָרֵב

Daß hier nur annäherungsweise der Sinn wiedergegeben, die einzelnen Ausdrücke aber meistens vernachlässigt sind, springt beim ersten Anblick in die Augen. Ref. ist weit entfernt, die sprachlichen Kenntnisse der Uebersetzer und ihre zu solchem Geschäft erforderliche Fertigkeit und Gewandtheit im Ausdrucke läugnen oder herabsetzen zu wollen; vielmehr verdienen sie nach seinem Dafürhalten in dieser Hinsicht Anerkennung und Lob; und ihre Arbeit mag wegen des besonderen Zweckes, den sie etwa dabei hatten, wohl auch löblich sein. Wenn man jedoch den ganz verschiedenen Genius der sogenannten indogermanischen Sprachen einerseits, und der semitischen andererseits, ins Auge faßt, und zugleich die niedere Entwickelungsstufe berücksichtigt, auf welcher die hebräische Sprache, den meisten abendländischen, und selbst ihrer Schwester, der arabischen Sprache gegenüber stehen geblieben ist; so wird man schon von vorne herein zu der Behauptung versucht, eine genaue und richtige Uebertragung der ebenbesprochenen Stücke ins Hebräische, müsse fast an das Gebiet des Unmöglichen grenzen. Und die angeführten, so wie manche andere derartige Uebersetzungsversuche scheinen zu solcher Behauptung beinahe zu berechtigen. Ist aber das Gesagte richtig, so ist damit über den wissenschaftlichen Werth solcher Uebersetzungen, und insbesondere über ihre Brauchbarkeit für diejenigen, welche zum Behufe des Bibelverständnisses hebräisch lernen wollen, das Urtheil schon ausgesprochen. Aehnliches dürfte vielleicht auch von einer hebräischen Uebersetzung der Nachfolge Christi des Thomas a Kempis zu sagen sein, wie solche durch Hn. J. Müller, Professor im Straßburger Diöcesan-Seminar, unternommen wird, und zum Theil schon erschienen ist. Diese

Schrift ist zwar zum Uebersetzen ins Hebräische um so geeigneter, als sie, so zu sagen, im biblischen Stile abgefaßt ist, und eine Menge von Bibelstellen fast wörtlich wiederholt, und mag deßhalb auch für Anfänger zur Uebung im Uebersetzen ins Hebräische angemessener sein, als manche andere. Auch kann die Uebersetzung, einiger Mängel ungeachtet, im Ganzen als gelungen bezeichnet, und die Sprachkenntniß und Gewandtheit des Hn. Uebersetzers nur mit Lob erwähnt werden. Aber deßungeachtet, wer wird lieber diese Uebersetzung zum Lernen oder Lehren der hebräischen Sprache benützen wollen, als hebräische Originalien, und wer wird, wenn er solche Absicht nicht hat, die Schrift des Thomas lieber hebräisch als lateinisch lesen wollen? Wenn H. Müller doch ins Hebräische übersetzen wollte, so hätte er sich vielleicht mehr Dank erworben, wenn er etwa das Buch Sirach oder das Buch Baruch rc. aufs neue selbstständig ins Hebräische übersetzt und dabei analoge oder parallele Stellen in den hebräischen Büchern des A. T. und zum Theil auch im Talmud sorgfältig verglichen und berücksichtigt hätte.

Hr. Dr. Martinet ist bereit, auf etwaige Wünsche noch eine Uebersetzung dieser Chrestomathie nebst Commentar herauszugeben. Ref. glaubt, daß eine Uebersetzung wenigstens der schwerern Stellen und Abschnitte (denn eine vollständige Uebersetzung dürfte kaum nöthig sein), verbunden mit philologischen und historischen Erläuterungen, jedenfalls denjenigen erwünscht und nützlich sein würde, für welche die Chrestomathie zunächst bestimmt ist. Denn diese werden beim Lesen derselben auf gar viele Schwierigkeiten stoßen, die sie ohne nähere Anleitung nicht werden überwinden können. Wenn z. B. in der

Vorrede des Salomo Dubno zu dem Drama לישרים תהלה die Worte vorkommen: כמו ספרי האלחריזי והבדרשי והפניני והנקדן ובן סחולא חסדאי וכו׳ so wird ohne Zweifel die Mehrzahl der Leser dieselben weder richtig lesen, d. h. mit den gehörigen Vokalen versehen, noch auch ihren Sinn verstehen können, weil gewiß die Mehrzahl nicht weiß und durch die Chrestomathie selbst nicht hinlänglich darüber belehrt wird, daß Alcharisi (אלחריזי) jener hebräische Dichter ist, welcher in Spanien im Anfang des 13ten Jahrhunderts die Makamen des Hariri ins Hebräische übersetzte, und wegen seiner ausgezeichneten poetischen Schriften in hebräischer Sprache als Rivale dieses großen arabischen Dichters galt; daß Abraham Bar-Isak Badreschi (והבדרשי) und Jedaja Penini (והפניני) gleichfalls berühmte jüdische Dichter Spaniens im 16ten Jahrhundert waren; daß Berechja Ben-Nathrunai mit dem Beinamen Hannakdan (הנקדן) ein berühmter jüdischer Dichter Frankreichs war, der wahrscheinlich im 13ten Jahrhundert lebte; daß Ben-Sachola (בן סחולא) ebenfalls im 13ten Jahrhundert in Spanien als jüdischer Dichter berühmt war, und daß mit Isak Ben-Chasdai (בן חסדאי) schon im 10ten Jahrhundert die jüdische Poesie in Spanien zu einer schönen Blüthe gelangte.

Wenn Wessely's Antwort auf die Zuschrift der Königsberger Gesellschaft für hebräische Sprachforschung S. 43 mit der Aufschrift beginnt: בה״ ברלין יום ג׳ ד׳ שְׁבָט תקמ״ג לפ״ק so wird man keinem Anfänger in der hebräischen Sprache, der eine solche Chrestomathie zur bessern Erlernung derselben, und in der Absicht benützt, mit der neuern jüdischen Litera-

tur sich bekannt zu machen, zumuthen dürfen, daß er diese Zeile, zu deren Verständniß ihm die Chrestomathie gar keine Winke giebt, ohne fremde Beihülfe zu verstehen vermöge. Wenn ihm auch beifällt, daß ג. und ד Zahlen seien und den 3ten und 4ten Tag des Monats שְׁבָט bezeichnen, und er zugleich vermuthet, daß תקמג vielleicht die Zahl des Jahres sein könnte, in welchem der Brief geschrieben worden, was kann er mit der Zahl 543 anfangen, die er aus den Buchstaben תקמג herausbringt, so lang er nicht weiß, daß das hinzugesetzte לפק so viel sei als לִפְרָט קָטוֹן und anzeige, daß jene Zahl das Datum von Erschaffung der Welt an gerechnet angebe, der Kürze zu lieb aber die Tausende nicht ausdrücke. Wenn ihm ferner auch einfällt, daß בַּרלִין Preußens Hauptstadt Berlin sein könnte, wer will ihm zumuthen, daß er die verschiedenen Bedeutungen kenne, in denen die Abbreviatur ב״ה bei rabbinischen Schriftstellern vorkommt, und wisse, welche Bedeutung sie hier habe?

Auch sind einzelne Stücke keineswegs leicht verständlich, wie z. B. die Einleitung zu den Fabeln von Joel Löwe. Schon die großentheils dem rabbinischen Sprachgebrauch angehörigen Ausdrücke, womit die Begriffe des Allgemeinen und Besonderen, des Abstrakten und Concreten ꝛc. besprochen werden, ferner die mancherlei Abkürzungen z. B. ע״ה = עָלָיו הַשָּׁלוֹם, ד״מ = דֶּרֶךְ מָשָׁל, מ״ב = עַל אֶחָד מִשְּׁנֵי = עַל א׳ מִבּ׳, ע״י = עַל־יַד, und endlich die vom rein hebräischen Stil vielfach abweichende Construktions- und Darstellungsweise überhaupt, sind gewiß Dinge, worüber selbst diejenigen nähere Belehrung wünschen werden, welche zwar nicht mehr

Anfänger im Hebräischen sind, aber doch mit der neuen jüdischen Literatur sich nie bekannt gemacht haben, und die ohnehin nur sparsamen Hülfsmittel zum Verständniß derselben entweder nicht besitzen, oder nicht gehörig zu benützen verstehen.

Lehrreich, und zum Verständniß einzelner Abschnitte der Chrestomathie theilweise wichtig, ist der „kurze Abriß der Geschichte der neuern hebräischen Literatur" und ebenso auch die „besonderen Bemerkungen", welche der Chrestomathie beigefügt, aber leider nur gar zu sparsam ausgefallen sind. Das kleine Wörterbuch, welches zum bequemen Gebrauch der Chrestomathie sich hinter derselben findet, ist ganz zweckmäßig angelegt und vollständig.

Zum Schlusse erlaubt sich Ref. nur noch die Bemerkung daß vielleicht, wenn die Chrestomothie größtentheils nicht-biblische Stücke enthalten sollte, wohl auch Abschnitte aus ältern jüdischen Schriftstellern, namentlich aus dem Talmud oder berühmtern ältern Commentatoren, hier am Platze gewesen wären. Der Tendenz des H. Verfassers wäre dieses insofern nicht entgegen gewesen, als es zur תִּפְאֶרֶת יִשְׂרָאֵל ebenfalls beigetragen hätte. Und wenn die Werke neuerer jüdischer Schriftsteller theilweise in eine tiefere Kenntniß des Geistes und Wesens der hebräischen Sprache einzuführen vermögen, dann gewiß auch die Werke älterer. Dabei haben letztere noch den Vorzug, daß sie dem Inhalte nach mehr wissenschaftlichen Werth haben, und nicht selten für das richtige Verständniß einzelner Bibelstellen wichtig werden.

Welte.

Jo. Georgii Walchii bibliotheca patristica litterariis annotationibus instructa. Editio nova emendatior et multum auctior adornata ab Jo. Traug. Lebr. Danzio D. Theol. et Jur. Prof. Theol. Jenae sumtu bibliopolii Croekeriani 1834. XVI. 806. XLVIII. 8. maj. 6 fl. 18 kr.

Es sind mehr als 122 Jahre verflossen, seit Johann Georg Walch zum erstenmale vor dem theologischen Publikum als Schriftsteller auftrat *), und noch jetzt bewahret ihm der Freund der Kirchengeschichte eine ehrenvolle Erinnerung. Und wenn ein Leben bis ins 82ste Jahr den Wissenschaften, besonders der Kirchengeschichte, gewidmet, wenn ein Eifer, der die Schwäche des Greisenalters besiegt und den von Jahren Gebeugten zu rastloser Thätigkeit antreibt, wenn ernstliche gründliche Forschung, die keine Mühe scheuet, Anerkennung verdienet; so hat der Verfasser des oben genannten Werkes, der ältere Walch, Prof. primar. Theol. zu Jena und Weimar'scher Kirchenrath († 1775.), hierauf gerechte und begründete Ansprüche.

Die Vorzüge des Vaters giengen in noch erhöhetem Grade auf den Sohn Christian Wilhelm Franz über, der in der Literatur der Kirchengeschichte mit noch größerem Ruhme genannt wird und lange Zeit eine Zierde der Universität Göttingen gewesen ist **).

*) Jo. Ge. Walchii, Theologi Jenensis, Notae in Lactantium. Lips. 1715. Er war damals 22 Jahre alt.

**) gest. 1784. als Prof. der Theol. und Consistorialrath zu Göttingen.

Doch wir wollen nicht überhaupt die Verdienste der Walch'schen Familie um die kirchenhistorische Wissenschaft nachweisen, wollen ihre vielen gelehrten Schriften nicht aufzählen, sondern einzig bei dem Anfangs bemerkten Werke stehen bleiben, seine Einrichtung und Beschaffenheit darlegen und auf seine Brauchbarkeit aufmerksam machen.

Diese bibliotheca patristica hat abgesehen von allem andern schon darum zum Voraus unsere Achtung anzusprechen, weil sie gleichsam das literarische Testament eines achtungswürdigen Gelehrten ist, zu Stande gekommen unter fortwährenden Schmerzen und Leiden. Walch war nämlich schon ein Greis von 77 Jahren, als er dieß Werk verfaßte und in demselben seine während eines langen Lebens gesammelte Kenntniß der patristischen Literatur in größter Ausdehnung geordnet niederlegte, gleichsam als ein Vermächtniß, das der alte Literatus den jüngeren Freunden derselben Wissenschaft hinterlassen wollte. Und dieß Vermächtniß ist um so werthvoller, je größer die Aufopferung des Testators war. Es ist schon viel, wenn ein 77jähriger Greis eine so mühevolle Arbeit, wie diese bibliotheca sie forderte, auf sich nimmt, wenn er große Büchersäle durchmustert, um die ihm aus früherer Lektüre bekannten Werke diplomatisch genau verzeichnen zu können. Aber weit mehr ist es, wenn er selbst durch solche Hindernisse sich nicht schrecken läßt, wie sie dem alten Walch in den Weg traten. Als er die Materialien zu vorliegendem Werke sammelte, hatte er das Unglück, von einer hohen Bücherleiter herabzufallen. Er hatte zwar kein Glied gebrochen, aber der alte Mann empfand fortan die heftigsten Schmerzen und konnte

sich beinahe nicht mehr bewegen. In Folge hievon hatte er einige Zeit lang den Plan zur Fortsetzung des erst begonnenen Werkes aufgegeben, nahm jedoch diesen Plan bald wieder auf und vollendete seine Schrift unter fortwährenden Leiden. Dieß war im Jahre 1770. Vier und sechzig Jahre nachher unterzog sich einer seiner Nachfolger auf dem theologischen Lehrstuhle zu Jena, Professor Dr. Danz, einer neuen Bearbeitung der bibliotheca patristica, welche uns gegenwärtig vorliegt. Danz wollte Walch's Eigenthum nicht im Geringsten angreifen, daher änderte er weder die Construktion und Anlage des Buches, noch erlaubte er sich, die eigenthümliche dogmatische Färbung zu verwischen und den orthodox-lutherischen Ton Walch's zu verändern. Dagegen ließ es sich H. Danz angelegen seyn, alle von ihm bemerkten Mängel der Walch'schen Arbeit zu verbessern, das, was Walch übersehen hatte, aufzunehmen, das neu Erschienene nachzutragen und so das Werk seinem Titel und seiner Bestimmung: ein vollständiges Repertorium der gesammten patristischen Literatur zu seyn, entsprechender zu machen.

Unsere Relation über diese bibliotheca patristica soll nun die Einrichtung, die Brauchbarkeit und einzelne Mängel derselben betreffen.

1. Wie Walch hat der neue Herausgeber den ganzen Inhalt des Werkes in fünfzehn Kapitel vertheilt.

Nach einer kurzen Bestimmung des Begriffs: Kirchenvater, und nach Angabe der verschiedenen Ansichten hierüber giebt der Verfasser (resp. Herausgeber) im ersten Kapitel de vitis rebusque patrum ein Verzeichniß derjenigen Schriftsteller, welche patristische Werke hinterlassen haben.

Es handelt also dieses Kapitel nicht de vitis rebusque patrum selber, sondern de scriptoribus vitae rerumque patrum. Von dem Catalogus scriptorum ecclesiast. des hl. Hieronymus an bis auf die neuesten Zeiten werden nahezu alle patrologischen Schriften hier aufgeführt, sofern sie zugleich Biographien der Väter gegeben haben. Zuerst werden die allgemeinen Werke dieser Art namhaft gemacht, dann aber von §. 4. an bei einem jeden der einzelnen Väter seine speziellen Biographen und Biographien angegeben.

Das zweite Kapitel de scriptis patrum illorumque editionibus handelt auf achtzig Seiten von den verschiedenen Gesammtausgaben der Werke eines Kirchenvaters, auf den weiteren fünfzehn Seiten aber werden jene einzelnen patristischen Schriften genannt, welche einzeln erschienen sind. Die Editoren von Gesammtausgaben sind, wie die Ausgaben selber, zuerst nach dem Alter locirt in die drei Klassen: 1) von Erfindung der Buchdruckerkunst bis zur Reformation, 2) von da bis zu Ende des sechzehnten Jahrhunderts und 3) aus dem 17ten und den folgenden Jahrhunderten. Die Editoren aus der neueren Zeit aber, d. h. vom siebzehnten Jahrhunderte an theilt der Verf. nach Nationen ein, und hier haben dann, wie bekannt, bei weitem die Franzosen den Vorzug, unter ihnen die Mauriner.

Das dritte Capitel de bibliothecis, collectionibus, catenis et chrestomathiis patrum et patristicis beschreibt in Kürze jene Sammlungen patristischer Werke, welche unter dem Namen von Bibliotheken u. d. gl. bekannt sind, z. B. die Bibliotheca maxima P. P. in 27 Folianten und die leider unvollständig gebliebene treffliche Bibliotheca veterum

patrum von Gallandi in 14 Folianten. Mit einer Menge ähnlicher Werke macht uns das dritte Capitel bekannt, welches diese Bibliotheken nicht nur nach ihrer Größe, sondern auch nach Materien rubrizirt und darum auch in aszctische, homiletische, historische, in Bibliotheken der apostolischen Väter, der christlichen Dichter und des Kirchenrechts eintheilt.

Das vierte Capitel de scriptis patrum eccles. adulterinis, controversis, corruptis ac deperditis hat die unächten, strittigen, verfälschten und verlorengegangenen Werke der Kirchenväter zum Gegenstande und bespricht zugleich die Regeln für die Kritik der Aechtheit einer patristischen Schrift und die Gründe der vielfachen Verfälschungen. Dann werden im Einzelnen nambaft gemacht, welche Schriften entschieden unterschoben, welche bestritten, welche corrumpirt, welche verloren seyen, lauter Punkte, die für jeden Theologen von Bedeutung sind.

Das fünfte Capitel handelt de scriptis patrum in linguas europaeas conversis, wobei natürlich die verschiedenen neueren Sprachen die Haupteintheilungspunkte gegeben haben, die lateinischen Uebersetzungen der griechischen Väter aber nur im Kurzen und Allgemeinen erwähnt werden.

Hieran schließt sich das sechste Capitel mit der Ueberschrift: de scriptis patrum ecclesiae expositis atque illustratis, worin die Commentarien, Dissertationen, Annotationen, Glossarien, Lexika u. d. gl., die das Verständniß patristischer Werke erleichtern, sich verzeichnet finden.

Die folgenden Capitel handeln von der Gelehrsamkeit der Kirchenväter. Diese wird nach Rubriken eingetheilt,

1) in Profangelehrsamkeit, 2) exegetische, 3) dogmatische, 4) polemische, 5) symbolische, 6) katechetische, und 7) moraltheologische Erudition, zu deren Darstellung sieben weitere Capitel erforderlich geworden sind, Capitel 7—13 inclusive.

Im siebenten Capitel de patrum ecclesiae eruditione, maxime profana ac humana bespricht der Verf. zuerst die wissenschaftliche Bedeutsamkeit der Väter überhaupt, die er weder zu hoch, noch zu gering angeschlagen wissen will. Dann macht er die gelehrteren unter den Kirchenvätern einzeln namhaft und handelt dann insbesondere von ihren linguistischen, rhetorischen, poetischen, historischen, archäologischen, philosophischen und anderen Kenntnissen und Tüchtigkeiten, hauptsächlich mit Angabe aller jener Werke, welche in diesen genannten Beziehungen über die Erudition der Kirchenväter geschrieben worden sind, denn was der Verfasser selber gibt, besteht nur in ganz kurzen Andeutungen.

Von nun an beschäftigt sich das Folgende mit der eigentlich theologischen Erudition der Väter und es handelt das achte Capitel insbesondere de eruditione patrum exegetica. Die Exegeten unter den Vätern werden hier in Hermeneuten, Verfasser und Sammler von Versionen, eigentliche Commentatoren, Metaphrasten, in Verfasser von kirchlichen Geographien und Chronologien, und in Harmonienschreiber eingetheilt. Dann wird der Werth ihrer Exegese besprochen, die einzelnen Kirchenväter nach den genannten Rubriken der Exegese aufgeführt und die Literatur über diesen Gegenstand angegeben.

Das neunte Capitel handelt de theologia patrum dogmatica, theilt die Väter in solche ein, welche dogmatische

Fragen nur nebenbei behandeln, und in solche, welche ex professo hierüber geschrieben haben, macht jedesmal die Betreffenden namhaft, giebt dann im §. 87. ein specimen theologiae dogmaticae patrum nach den Hauptlocis der Dogmatik, führt hierauf die betreffende Literatur an, wobei §. 93. deßhalb am wichtigsten ist, weil hier die verschiedensten Abhandlungen über die einzelnen dogmatischen Ansichten der verschiedenen Kirchenväter gleichfalls nach den theologischen Hauptlocis angegeben werden, §. 94. aber deßhalb, weil wir hier ein Verzeichniß von Abhandlungen über die Dogmatik einzelner Väter treffen. Wer darum über die Ansichten der wichtigsten Kirchenväter über einen bestimmten locus der Dogmatik Aufklärung wünscht, der findet die Schriften, die ihm solchen Aufschluß gewähren, im §. 93. verzeichnet, wie derjenige, der die ganze Dogmatik Eines Vaters kennen lernen will, die Vorarbeiten hierüber in §. 94. aufgezählt findet.

Das zehnte Capitel bespricht die theologia polemica patrum, handelt darum hauptsächlich von den Apologeten und Apologien gegen Heiden, Juden und Häretiker nach einzelnen Rubriken, über die Vorzüge und die Fehler dieser Apologien und die Disputationsweise der Apologeten.

Das eilfte Capitel de theologia patrum symbolica giebt die christlichen Glaubensbekenntnisse oder symbolische Formeln, die sich in den Schriften der Kirchenväter erhalten haben, mit vollständiger Angabe des Textes und bei den griechischen Symbolen mit lateinischer Uebersetzung. Ebenso werden hier diejenigen Kirchenväter aufgezählt, welche die kirchlichen Symbole erklärt und erläutert haben.

Das zwölfte Capitel handelt de theologia patrum catechetica, bespricht die alten Katechetenschulen, weist auf ausführlichere Schriften über dieselben hin und zählt jene Kirchenväter auf, welche Verfasser von Katechesen waren, sowohl Lateiner, als Griechen.

Im dreizehnten Capitel wird de theologia patrum morali gehandelt und hier die Väter in solche eingetheilt, welche nur bei Gelegenheit über Punkte der Moraltheologie gesprochen haben, und in solche, welche ex instituto hievon handeln. Von beiden Klassen werden die Betreffenden namhaft gemacht und bei den Vätern der letzten Klasse ihre besondern ethischen Schriften einzeln verzeichnet. Im §. 128. giebt dann der Verfasser an, in welchen speziellen Punkten die Kirchenväter irrige Ansichten über Gegenstände der Moral gehabt haben sollen.

Als Appendix zu den von der Gelehrsamkeit der Kirchenväter handelnden Kapiteln ließ Walch das vierzehnte Kapitel folgen, de patrum eccles. erroribus, opinionibus heterodoxis, singularibus, vel memorabilibus, maxime in rebus ad fidei dogmata pertinentibus. Auch H. Danz hat diese Ueberschrift des vierzehnten Capitels beibehalten, obgleich sie schon Manchem als unzart und unzweckmäßig erschienen ist.

Das fünfzehnte und letzte Capitel endlich handelt de patrum ecclesiae usu, auctoritate et studio und enthält berücksichtigungswerthe Winke über die Art und Weise des patristischen Studiums, so wie die Bedeutsamkeit desselben für Kirchengeschichte, Exegese, Dogmatik, Moral u. d. gl. in Kürze gut dargelegt ist.

Das Ganze beschließt ein reichhaltiger Index, der hier um so erwünschter ist, als von Einem Kirchenvater stets an so vielen Stellen dieser Bibliotheca die Rede ist und seyn muß, und darum die Hinweisung auf diese verschiedenen Stellen äußerst nothwendig ist.

So viel über die Einrichtung des vorliegenden Werkes. Daraus ergiebt sich aber auch unser Urtheil über

II. Die Brauchbarkeit desselben.

Wer das Leben und die wissenschaftliche Bedeutsamkeit eines Kirchenvaters in kurzen aber doch deutlichen Ueberblicken kennen lernen will, darf in diesem Buche die nächste Befriedigung nicht suchen. Er erfährt hier nicht im Geringsten die Lebensumstände des fraglichen Kirchenvaters, aber er erfährt, welche Biographen derselbe gefunden habe, bei denen er sich Raths erholen könne. Er erhält hier nirgends eine Uebersicht der literärischen Bedeutsamkeit eines Vaters, nirgends wird ihm gesagt, welche Stellung derselbe in der Geschichte der Literatur einnehme, aber er erfährt in den verschiedenen Capiteln, welche exegetische, dogmatische, polemische und moralische Schriften derselbe verfaßt habe, wer diese herausgegeben, commentirt und übersetzt habe und dergleichen. Kurz, aus dieser Bibliotheca selbst kann Niemand befriedigende patristische Kenntnisse schöpfen, aber er findet hier jene Schriften verzeichnet, deren Studium ihn tiefer in die Patrologie einführen kann. Insbesondere wer über irgend einen speziellen Punkt der Patristik die volle Literatur kennen lernen will, wer z. B. erfahren will, in welchen Schriften sich die verschiedenen Kirchenväter über die Erbsünde, oder sonst einen dogmatischen Punkt ausgesprochen

haben, wer erfahren will, welches z. B. die vorhandenen Commentare des Apologetikus von Tertullian seyen u. d. gl., der findet hier volle Befriedigung, ebenso derjenige, der zu wissen wünscht, wer schon irgend einen patristischen Gegenstand behandelt habe, welche Schriften z. B. schon über den Platonismus der Kirchenväter, über die Dogmatik des Origenes, über die exegetische Manier der alten Väter u. d. gl. geschrieben worden seyen. Diese Bibliotheca ist somit für Jeden, der mit der patrologischen Literatur genauer bekannt werden will, nützlich und nothwendig, ein eigentlicher Wegweiser, der ihn überall auf das Beachtenswerthe aufmerksam macht, und ihm die Punkte zeigt, wo er mit eigenen Augen selber weiter nachforschen soll.

Sie überhebt ihn der vielen Mühe, auf andere Weise die ganze Literatur über jeden einzelnen Punkt kennen zu lernen und bewahrt ihn vor so manchem Uebersehen irgend einer interessanten Schrift über den von ihm in Anspruch genommenen Gegenstand. Wer wird nicht auch bei ausgebreiteten Kenntnissen der Literatur manchmal zum eigenen Schaden etwas übersehen, an irgend eine Schrift sich nicht mehr erinnern, wenn er nicht durch ein solches Literaturwerk darauf aufmerksam gemacht wird?

Darum, wer zu seiner eigenen Belehrung die über irgend einen Kirchenvater oder irgend einen patristischen Punkt schon vorhandene Literatur kennen lernen will, dem ist diese Bibliotheca unentbehrlich. Nicht minder nothwendig ist sie demjenigen, der auf die Grundlage eigener Studien hin irgend einen Gegenstand der patristischen Wissenschaft näher beleuchten zu können glaubt; denn er muß wissen, was schon

Andere hierüber ausgesprochen haben, einmal schon um das acta agere zu vermeiden, und dann, um auf demjenigen, was schon seine Vorgänger gebaut haben, weiter bauen zu können, die ihm hiezu nöthige Literatur aber giebt ihm eben eine solche Bibliothek an.

Aus diesen Gründen sind wir Herrn Professor Dr. Danz Dank schuldig, daß er die Walch'sche patristische Bibliothek aufs Neue herausgegeben, so bedeutend vermehrt und ergänzt und mit Angabe der neueren Schriften bereichert hat. Aber ungeachtet erst vier Jahre seit dem Erscheinen dieser neuen Auflage verflossen sind; so hat sich doch schon seitdem die patristische Literatur um ein Bedeutendes gemehrt, und so muß es zu allen Zeiten gehen, wenn die Wissenschaften blühen. Darum sollten aber auch von Zeit zu Zeit Supplemente zu solchen Bibliotheken erscheinen, nach längeren Zeitabschnitten aber wieder neue Auflagen ans Licht treten.

Gehen wir nun zum dritten Punkte über, den unsere Relation noch enthalten soll, betreffend

III. einige Mängel dieser Bibliotheca.

Vor Allem ist es ein nicht verkennbarer Mißstand, daß durch die Trennung der ersten sechs Capitel jeder Gegenstand zu sehr zerrissen ward, und Wiederholungen unvermeidlich geworden sind. Z. B. die Ausgaben der Werke Theodorets von Sirmond und Garnier und von Schulze wurden im ersten Capitel angeführt, weil sie eine Biographie dieses gelehrten Bischofs von Cyrus enthalten. Beide kommen aber auch im zweiten Capitel wieder zur Sprache, da es sich hier eigentlich um die Ausgaben handelt. Dieselben Ausgaben sollten auch im vierten Capitel wegen des verlornen, nur in

lateinischer Uebersetzung geretteten Pentalogiums wieder genannt seyn. Hätte nun z. B. Schulze von irgend einer Schrift Theodorets eine deutsche Uebersetzung oder auch nur Noten in irgend einer Sprache seiner Edition beigegeben; so müßte noch zwei weitere Male seiner Ausgabe Erwähnung geschehen seyn, gar nicht davon zu reden, an wie vielen Stellen die einzelnen Werke Theodorets zerstreut angegeben sind. Durch solches Auseinanderzerren des Zusammengehörigen wird aber der Gebrauch dieser Bibliothek erschwert. Allerdings, wenn das z. B. eine praktische Frage wäre: welche patristischen Werke schon ins Englische übersetzt worden seyen? dann wäre die Anordnung Walch's zu loben. Aber tausendmal öfter wird sich die Frage wiederholen: welches ist die volle, einen gewißen Kirchenvater betreffende Literatur? Und diese Frage beantwortet Walch nicht an Einem Platze, sondern an gar vielen Stellen. Ich weiß, Herr Dr. Danz wollte diese Anordnung Walch's aus Pietät nicht ändern, aber daß er daran gut gethan habe, zweifle ich, am allerwenigsten aber hätte er vollständige Columnentitel vermissen lassen sollen, durch welche der Gebrauch dieses Werkes bei seiner gegenwärtigen Einrichtung ungemein erleichtert worden wäre. Wenn ich aber jetzt bei dem Mangel vollständiger Columnentitel das Buch an irgend einem Platze aufschlage, z. B. S. 446.; so finde ich, daß hier das siebente Capitel abgehandelt wird. Um nun zu erfahren, was denn im siebten Capitel besprochen werde, muß ich in gegenwärtigem Falle entweder sechzig Seiten gegen den Anfang des Buches zurückblättern, oder ich muß in der zweiten Vorrede nachsehen, denn es findet sich weder ein besonders Inhaltsverzeich-

niß über die Capitel und Paragraphen, noch geben Columnentitel diesen Inhalt kurz an, was doch bei einem solchen Werke fast unumgänglich nothwendig ist.

Die ganze Einrichtung aber und damit die Brauchbarkeit dieser Bibliothek hätte gewinnen müssen, wenn sich H. Danz entschlossen hätte, von Walch's Anordnung abzugehen und dieses Werk etwa so zu disponiren, daß er in einem großen Capitel, nach den einzelnen Kirchenvätern in Paragraphen abgetheilt, je in der ersten Nummer eines Paragraphen die scriptores de vita, Num. 2. die editiones, versiones et illustrationes, Num. 3. die scripta adulterina etc. angeführt hätte. Das zweite Capitel mußte dann de scriptis patrum generatim handeln, eine kleine Geschichte der Ausgaben enthalten, die Gründe der Verfälschungen, die Criterien für Beurtheilung der Aechtheit u. d. gl. besprechen. Ein drittes Capitel mußte de collectionibus operum S. S. Patrum, von den Bibliotheken, Catenen und Chrestomathien handeln und als viertes, fünftes u. s. w. Capitel würde nun das folgen, was im siebenten und den folgenden über die Erudition der Kirchenväter gesagt ist. Das erste Capitel würde freilich auf diese Weise eine bedeutende Ausdehnung erhalten, aber es würde alles das hier an seinem gehörigen Platze je in einem Einem Kirchenvater zugetheilten Paragraph zusammengestellt, was man jetzt beim Gebrauche dieser Bibliothek an so vielen Stellen zerstreut suchen muß und nur mit Mühe findet.

Unsere zweite Bemerkung bezieht sich auf jene Capitel, welche von der Erudition der Väter handeln. Wir geben das Interessante und Nützliche, das diesen Capiteln eigens

thümlich ist, gerne zu, gestehen, daß sie uns als die wichtigsten erschienen sind, aber wir verhehlen auch nicht, daß Manches auf eine gar zu äußerliche und negative Weise behandelt worden ist. Das achte Capitel z. B., welches von der exegetischen Erudition der Kirchenväter handelt, enthält einmal ein geschmackloses Barmherzigkeitsgerede des Inhalts: man möge es doch den Vätern nicht verargen, daß sie keine so guten Exegeten gewesen seyen, als unsere Zeit sie habe. Dann wird ihnen das Sündenregister ihrer Fehler verlesen, und darauf heißt es dann im neunten Capitel ganz zuversichtlich: exposuimus, qualem scripturas s. s. interpretandi rationem illi sequuti sint. Allein von dem Werthe der patristischen Exegese, von dem Entwicklungsgange, den sie genommen hat, davon ist auch nicht in Grundlinien das Nöthigste verzeichnet, und doch wäre gewiß solche Angabe geeigneter, eine Kenntniß von der Exegese der Väter zu geben, und den wissenschaftlichen Anforderungen bei weitem entsprechender, als das, was beigebracht ist. Was soll es uns nützen, alle Fehler der patristischen Exegese kennen zu lernen, wenn wir ihren ganzen Charakter und die Verschiedenheit desselben zu verschiedenen Zeiten nicht kennen. Wird aber das Letztere bei dem Leser dieser Bibliothek als bekannt vorausgesetzt, so durfte ihm noch mit weit mehr Recht zugetraut werden, daß er wisse, die alten Väter hätten zu viel allegorisirt, mystisch interpretirt u. d. gl.

Und was wir hier vom Capitel de eruditione patrum exegetica gesagt haben, gilt auch von den andern verwandten Capiteln; wir vermissen darin die Grundlinien ei-

ner pragmatischen Geschichte der verschiedenen theologischen Disziplinen.

Unsere dritte Bemerkung betrifft die Vollständigkeit im Einzelnen, und einzelne unrichtige Angaben. Bei der Literatur der Patrologie im zweiten Paragraph vermissen wir den Grundriß der christlichen Literatur von Dr. Johann Bernard Joseph Busse, Professor an der theologischen Fakultät zu Braunsberg, erschienen schon 1829 zu Münster in zwei Bänden, ein immerhin berücksichtigungswerthes Werk, wegen seiner Vollständigkeit in Angabe aller Kirchenschriftsteller vom Beginne der christlichen Kirche bis zur Erfindung der Buchdruckerkunst. Auch der im Jahre 1832 zu Luzern erschienene Grundriß der Patrologie von Kaufmann, ist von Hr. Danz übersehen worden. Das Urtheil über Cave S. 10. hätten wir gerne gemildert gesehen, da wir überzeugt sind, dem gelehrten Engländer sey hier Unrecht geschehen.

Im §. 6. oder auch §. 7., wo auf die Biographien einzelner Kirchenschriftsteller hingewiesen ist, vermissen wir den Arnobius. Wir wissen zwar, daß Arnobius keinen eigentlichen Biographen gefunden hat, deßungeachtet hätten doch jene Schriftsteller namhaft gemacht werden sollen, die uns Nachrichten von ihm mittheilen, z. B. Hieronymus de viris illustr. c. 79. und Chron. ad a. XX. Constantini. Daß Arnobius nicht zu den berühmtesten unter den Kirchenschriftstellern gehört, ist keine Entschuldigung, denn noch minder berühmte sind berücksichtiget worden. Ebenso ist es unrecht, daß Hilarius von Arles, Prosper von Aquitanien und Vinzenz von Lerins übergangen worden sind. Prudentius aber und Orosius sind zu den Vätern des

vierten Jahrhunderts gerechnet und doch erst im §. 8. bei denen des fünften Seculums besonders behandelt.

Sodann finden wir nirgends einen festen Unterschied zwischen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, selbst heterodoxen, weder angegeben, noch in der Durchführung festgehalten. Solchen Unterschied könnten wir aber um so mehr erwarten, als Walch ausdrücklich die puritas doctrinae unter die Criterien eines Kirchenvaters zählt und deßhalb nur die ersten sechs Jahrhunderte als die Periode der Kirchenväter gelten läßt. Hat er aber einmal diese Norm festgestellt, so konnte doch unmöglich Theodor von Mopsvestia neben Cyrill von Alexandrien als Kirchenvater figuriren. Sollten aber überhaupt alle bedeutenderen Kirchenschriftsteller hier im ersten Capitel aufgeführt werden, so durften Sokrates und Sozomenus so wenig übergangen werden, als irgend ein anderer.

Im zweiten Capitel wird der von Le Prieur besorgten Rigaltius'schen Ausgabe der Werke Tertullians vom Jahre 1664 nachgerühmt, daß sie tum ordine et distributione notarum, tum chartarum et typorum nitore omnium literatorum plausum verdient habe. Wir möchten ihr nicht dasselbe Lob geben. Die Noten sind häufig sehr geringfügig, fehlen bei den schwierigsten Stellen und an der äußern Ausstattung können wir gar nichts besonders Lobenswerthes entdecken. Im Gegentheil könnte man behaupten, durch Le Prieur habe die Rigaltius'sche Edition nicht nur nichts gewonnen, sondern sogar noch verloren, wie dieß auch Sigebert Havercamp in seiner Ausgabe des Apologeticus von Tertullian nicht nur behauptet, sondern auch nachgewiesen hat (z. B. Praef. p. III. Noten zur S. 155. n. 44. u. s. f.)

Außerdem ist in der Bibliothek nur die Prieur'sche Ausgabe vom Jahre 1664 namhaft gemacht, aber auch 1675 erschien wieder eine neue veränderte Auflage durch denselben Gelehrten.

Bei pag. 169. vermissen wir die Hinweisung auf eine der besten Rhenan'schen Ausgaben Tertullians vom Jahre 1545, die zu Paris Gagnaeus ein Theologe und Almosenier des Königs veranstalten ließ, weßhalb sie auch Gagnaea heißt. Auf diese hat neuerdings besonders Dr. Ritter, jetzt Professor und Domkapitular in Breslau in der Vorrede zu seiner Handausgabe des Apologeticus von Tertullian aufmerksam gemacht, aber auch diese Handausgabe ist in unserer Bibliotheca nicht erwähnt, obgleich sie schon 1828 erschien und ähnliche Handausgaben sonst stets genannt werden. Bei einzelnen Vätern wird uns nicht die vollständige, zuweilen nicht die nöthige Literatur gegeben; so weist uns z. B. der Index nur auf Eine Ausgabe der Schriften des hl. Hilarius von Arles hin, macht uns nicht auf die Schriften über den Streit zwischen Leo M. und Hilarius aufmerksam (außer gelegentlich bei den Ausgaben Leo's), nimmt dagegen unter dem Artikel: Hilarius Arelat. Sachen auf, die sich auf ganz andere Leute, den Ambrosiaster u. d. gl. beziehen.

Doch schließen wir. Wer diese Bibliotheca selber einsieht, wird sich überzeugen, daß sie ein sehr nützliches und brauchbares Werk ist.

Hefele.

Gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise. Von Dr. Julius V. Höninghaus. Aschaffenburg, Verlag von Theodor Pergay 1836. 328 Seiten. Pr. 1 fl. 12 kr.

Es ist ebenso vielfach bedauert, als anerkannt, daß in unseren Zeiten für kirchliche Statistik so wenig Erhebliches geleistet worden ist. Eine Reihe von Werken führet uns jahrjährlich das Werden der Kirche und ihre allmählige Entwickelung vor Augen, und je weiter die Zeiten in das Alterthum hinaufreichen, desto sorgsamer werden sie durchspähet und erwogen, und darum sind auch die Werke über die älteste christliche Kirche und ihre Geschichte die zahlreichsten und gelungensten. Je näher aber die Zeiten der Kirche unserer Epoche liegen, desto seltener sind die kirchenhistorischen Werke, die sich mit ihnen beschäftigen. Fragen wir noch vollends nach der Gegenwart und dem jetzigen Bestande der Kirche in allen Theilen der Welt; da sind Wenige, die uns umfassenden Aufschluß zu geben im Stande sind. Und doch — ist denn das Werden allein das Bedeutsame, das Interessante, das Wissenswürdige? Hat nicht das Seyn und Bestehen wenigstens denselben, wo nicht größeren Anspruch auf unsere Beachtung? Die Gegenwart, in der wir leben, die uns trägt, und so mannigfaltig erregt, die uns so verschiedentlich anspricht und von allen Seiten unsere Theilnahme fordert, diese ist ja gewiß in der langen Kette der Zeiten schon — weil sie das relativ letzte Glied ist, für Jeden von unverkennbarer Wichtigkeit. In der Sphäre des Staates ist dieß längst allgemein erkannt und seit dem achtzehnten Jahrhundert die Statistik

vielfach bearbeitet und zu einer eigenen Disziplin erhoben worden. Dagegen ist die Statistik der Kirche noch immer vernachlässigt und wenn auch der emsige Stäudlin Ersprießliches und Beachtungswerthes hiefür geleistet hat; so sollte man doch glauben, die seit dem Erscheinen des Stäudlin'schen Werkes im J. 1804 in großen Massen sich häufenden neuen Gestaltungen in der Kirche hätten auf eine Weise zur Bearbeitung der Statistik aufmahnen müssen, daß solche Aufforderung nothwendig hätte gehört werden sollen.

Da dem aber doch nicht so ist, da wir kein nur einigermaßen befriedigendes neueres Werk über kirchliche Statistik besitzen; so muß uns jeder Beitrag zu derselben willkommen seyn, und einen solchen liefert uns Herr Höninghaus.

Es fragt sich nun: was wir von einer Schrift mit dem Titel: „Gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise" erwarten dürfen, und inwieweit vorliegende Schrift diesen Erwartungen entspricht.

An jede Profanstatistik wird die Anforderung gemacht, daß sie darstelle: 1. die Kräfte des Staates, 2. die Organisation desselben und 3. das Leben in demselben; dieselben Anforderungen sind wir auch an eine kirchliche Statistik zu machen berechtigt. Die Statistik der Kirche ist es aber eben, was uns die Kunde von dem gegenwärtigen Bestand der Kirche giebt; denn gewiß gehört zum gegenwärtigen Bestande der Kirche nicht blos ihre Ausdehnung, sondern auch die eigenthümliche Lage und Stellung der Kirche in den verschiedenen Gegenden, und das daraus entspringende ver-

schieden modifizirte kirchliche Leben. Nur im Vereine constituiren diese drei Momente den gegenwärtigen Bestand der Kirche, darum muß auch ein Werk, das diesen Titel führt, diese drei Momente berücksichtigen.

Wie die Profanstatistik die Kräfte eines Staates oder einer Reihe von Staaten anzugeben und darzulegen hat; so muß eine Statistik der katholischen Kirche auch diese äußerlichen Kräfte der Kirche verzeichnen. Wenn nun aber die Kräfte eines Staates in seinem Nationalreichthum, in seinen Einkünften, in seiner bewaffneten Macht, in der Menge seiner Bürger, in der Ausdehnung seines Gebietes, in der Anzahl seiner festen Plätze u. d. g. bestehen; so sind diesem analog die äußerlichen Kräfte der Kirche die Summe ihrer Bekenner, die Zahl ihrer Lehrer, besonders der Bischöfe, die Ausdehnung ihres Gebietes, ihre hierarchischen Institute und kirchlichen Anstalten. Ob auch die Einkünfte der Kirche, respektive der einzelnen Kirchen hierher gehören, könnte zweifelhaft seyn, da der eigentliche Reichthum der Kirche ein geistiger ist, und in der Erfahrung und Geschichte der irdische Reichthum der Kirche gar nicht selten mit geistiger Armuth sich verbunden zeigte und zeigt, also gar nicht zu den Kräften der Kirche im eigentlichen Sinne gehören kann. Doch, recht gebraucht, ist er auch Mittel zum Zwecke, und darum auch in einer Statistik der Kirche beachtenswerth.

Sehen wir nun, wie Hr. Höningshaus diese Anforderungen erster Klasse befriedigt. Die bischöflichen Stühle der ganzen katholischen Kirche führt er alle einzeln auf, nach Ländern und in engerer Begrenzung nach Provinzen — nach dem

Metropolitanverbande — geordnet und giebt ihre Anzahl auf 671 an. Die ganze Summe der Katholiken aber besteht in etwa 150 Millionen und macht den beträchtlichsten Theil der gesammten Christenheit an. Auch bei jedem einzelnen Welttheile giebt der Verfasser, soweit sich die Sache ermitteln ließ, an: der wie vielte Theil seiner Bekenner dem Christenthume, der wie vielte insbesondere der katholischen Kirche zugethan sey, z. B. Europa zählt 217,000,000 Seelen, davon sind 214,000,000 Christen, die übrigen theils Juden, theils ($\frac{1}{3}$ der Bewohner des osmanischen Staates) Mohamedaner, einige Heiden. Von den Christen gehören 123,000,000 der katholischen Kirche an, 47,500,000 der griechischen, 49,200,000 der protestantischen mit ihren Sekten. Auch die Anzahl der Geistlichkeit bestimmt der Verfasser, wo es ihm möglich ist, z. B. bei Europa, das 151,700 katholische Geistliche ohne die Ordensleute zählen soll, nämlich 20,000 in Italien, 32,000 in Frankreich, 9000 in Portugal, 43,000 in Spanien, 2600 in Belgien, 6000 in der Schweiz, 5000 in Irland, 5000 in Rußland und 3000 in der Türkei. Selbst das Einkommen des Clerus sucht der Verfasser zu bestimmen. Die gesammte christliche Geistlichkeit in Europa hat seiner Angabe zu Folge eine jährliche Einnahme von 504,800,000 Franks. Am höchsten besoldet ist der anglikanische Geistliche in Irland, der durchschnittlich ein Einkommen von 19000 Fr. bezieht, während auf den spanischen Geistlichen nur 1430, auf den östreichischen nur 1263 Fr. kommen.

Bei jedem einzelnen Lande giebt H. H. einige kurze statistische Notizen über Einwohnerzahl, Religionsbekenntniß, Zahl der Bekenner jeder Art, geht dann zu den einzelnen

Diözesen über, nennt die bischöflichen Sitze und andere bemerkenswerthe Orte, so daß in dieser Beziehung nicht viel zu wünschen übrig bleibt. Verbesserungen werden sich freilich zu allen Zeiten angeben, Vermehrungen dürften sich als ersprießlich herausstellen, und Berichtigungen einzelner falschen Angaben werden immerhin noch nothwendig seyn. Unserer ersten Anforderung hat also der Verfasser größtentheils satisfacirt, dagegen hat er die zweite und dritte eigentlich gar nicht beachtet.

Wir haben bei der zweiten Anforderung, die Organisation der Kirche betreffend, gewiß nicht im Geringsten die Ansicht, daß die Organisation der katholischen Kirche überhaupt hätte angegeben werden sollen, denn wir wissen gar wohl, daß diese für alle Bisthümer und Kirchenprovinzen im Grunde eine und dieselbe, jedem Katholiken bekannte ist, und nicht so wesentlich verschiedenen Modifikationen unterliegt, wie die Staatsverfassung in den verschiedenen Reichen der Erde. Aber wir wissen auch, daß doch jede Landeskirche wieder ihre eigene Physiognomie hat, ihre eigenthümliche Lage und Stellung, und auch diese hätte vom Verfasser namhaft gemacht werden sollen. Eben so wenig hätte eine Charakteristik des eigenthümlich kirchlichen Lebens in jedem Lande fehlen sollen, damit uns die Hineinsicht in den eigentlichen, d. h. innern Bestand der katholischen Kirche in den verschiedenen Gegenden möglich geworden wäre, und wir können nur bedauren, daß der Hr. Verfasser nicht nach diesen beiden Richtungen hin seinem Werkchen größere Brauchbarkeit und wissenschaftlicheren Werth gegeben hat.

Uebrigens nehmen wir, weil die erste der gestellten Anforderungen hinlänglich befriedigt wurde, keinen Anstand, besagtes Schriftchen als recht nützlich zu empfehlen.

Hefele.

---

1) Katholisches Gebet- und Betrachtungsbuch mit besonderer Rücksicht auf die Gründlichkeit und Wichtigkeit der Religionswahrheiten. Von Johann Püllenberg. 4te, umgeänderte und mit vielen Gebeten vermehrte Auflage. Paderborn, Verlag von Jos. Wesener, 1838.

2) Des Christen Wandel im Erdenthale, und seine Sehnsucht nach der himmlischen Heimath. Ein Gebet- und Erbauungsbuch für kathol. Christen, zunächst in den höhern Ständen. Von J. A. Biggel, Pfarrer in Burgberg. Stuttgart 1837. P. Balz'sche Buchhandlung. Preis 1 fl. 30 kr.

3) Abba (lieber Vater). Vollständiges Gebetbuch für die Gläubigen der Kirche Christi, nach Anleitung der heilig. Schriften und der kirchlichen Ueberlieferungen, von P. Fr. R. Henrikus Goßler, Priester aus dem Orden der mindern Brüder, der Observanten. Mit Erzbischöfl. und bischöfl. Approbationen. Nebst vier Stahlstichen. Frankfurt am Main, 1837. Verlag von Franz Varrentrapp.

4) Der im Geiste und in der Wahrheit betende Katholik. Ein vollständiges Gebet- und Erbauungsbuch für erleuchtete katholische Christen. Aufs Neue bearbeitet und vermehrt herausgegeben von M. C. Münch, vormal. Seminar-Rektor, k. Distrikts-Schulinspektor und Pfarrer zu Unlingen. Mit Approbation des erzbischöfl. Ordinariats zu Freiburg im Breisgau. Augsburg, 1837. Verlag der Math. Rieger'schen Buchhandlung.

Indem wir die Anzeige vorstehender 4 Gebet- und Erbauungsbücher unternehmen, und sie hier in der Beurtheilung zusammenstellen, müssen wir zum voraus bemerken, daß diese Zusammenstellung keine blos zufällige, und äußere, sondern eine in der nach Form und Inhalt verwandten Beschaffenheit dieser 4 Bücher selbst gegründete sei. Denn einmal sind sie alle 4 fast durchgängig nur für Gebildete berechnet. Sodann gehen ihre Verfasser dem Inhalte nach von der richtigen Voraussetzung aus, daß alles Beten und Sicherbauen, wenn es nicht ein wohlverstandenes, und auf der sichern Grundlage religiöser Erkenntnisse ruhendes ist, eitel Menschenwort sei, ohne Frucht und Gewinn für Herz und Geist; nur mit dem Unterschiede, daß die zwei erstern geradezu die Hauptwahrheiten des Christenthums zum Gegenstande ihrer Gebete und Betrachtungen machen, während sich der Verfasser von Nr. 3 nur bei gewissen Lehrpunkten veranlaßt sieht, zum Zwecke der beabsichtigten Erbauung zuerst einen biblisch kirchlichen Grund zu gewinnen, und auch Herr M., mehr das Gebetbuch im

Auge, nur einzelne Wahrheiten des Christenthums, und diese ohne Rücksicht auf ihren inneren Zusammenhang, für seine Betrachtungen ausgewählt hat. Der Form nach aber ist bei den 3 ersten das Bestreben sichtbar, ihre Gedanken und Gefühle, wo möglich, in die Sprache der Bibel einzukleiden, theils um die Leser mit der Schrift vertrauter zu machen, theils um die Eindrücke zu erhöhen; theils auch, weil wir, nach der deutlich ausgesprochenen Ansicht Hrn. Goßlers, nur so im Geist und Namen Jesu Abba, lieber Vater, rufen könnten. Nur der Verfasser von Nr. 4 beabsichtigt die Gefühle und Empfindungen des Herzens in einer reinen, einfachen und dem Gebildeten angemessenen Sprache vorzutragen, um das Gemüth desto eher zum Himmlischen und Ewigen emporzuheben.

Indessen gestehen wir gerne zu, daß es sowohl mit dem Schreiben von Gebet- und Erbauungsbüchern, als auch mit deren Beurtheilung, seine eigene Bewandtniß habe. Denn wo sich, wie im Gebet, der Geist in das Innerste der subjektiven Gefühle und Bedürfnisse flüchtet, um sie Gott nach Maaßgabe der gleichfalls subjektiven Anschauung vorzutragen, da ist nicht leicht ein objektiver Maaßstab anzulegen, und selbst noch gewisse Religionswahrheiten als Vehikel der Erbauung und Betrachtung vorausgesetzt, so bieten auch diese nach der Individualität des Betrachtenden oder auch des Lesers eine Verschiedenheit der Beziehungen dar, die nicht minder jede objektive Geltung zurückweist.

Auch ist nicht zu läugnen, daß wir an Gebet- und Erbauungsbüchern, selbst für Gebildete beiderlei Geschlechts, gerade keinen Mangel haben, und unter diesen selbst einige recht

gute. Wenn aber dessen ungeachtet neben diesen noch andere zum Vorschein kommen, die sich den Vorhandenen auf eine würdige Weise anschließen, so kann dieß bei aller Verschiedenheit der subjektiven Beurtheilung nur eine erfreuliche Erscheinung genannt werden, und wir freuen uns, gerade diese vier Gebet- und Erbauungsbücher, außer den schon erwähnten Vorzügen, den bessern und besten beizählen zu können. Denn um sie sofort einzeln und für sich zu betrachten, so ist zwar

1) Herr Püllenberg den Lesern längst durch seine frühern Ausgaben dieses nämlichen Gebet- und Betrachtungsbuches, wovon wir hier schon die vierte, jedoch umgeänderte und mit vielen Gebeten vermehrte, vor uns haben, so wie auch durch seine zweckmäßigen Religionshandbücher für Gymnasien und Gebildete, bekannt. Indessen verdient doch die Art und Weise, wie Herr P. den zur Betrachtung und Erbauung gewählten Stoff behandelt, hier noch näher bezeichnet zu werden.

Herr P. legt, auf ganz sicherem dogmatischen Grund und Boden stehend, die Heilswahrheiten des Christenthums dem Verstande nicht erst zur Betrachtnng vor, um über dieselben abzuurtheilen, sondern die betrachtende Seele steht gleichsam in Mitte dieser Wahrheiten, und durchdrungen von ihrem Gewichte und ihrer Bedeutung ist sie, zu hoher Andacht begeistert, stets voll Erguß der reinsten Gefühle gegen Gott, voll Dank, Liebe, Ehrfurcht und Anbetung, so zwar, daß sich ihr bei dem Wechsel zwischen Gebet und Betrachtung nach dem Grade der Empfindungen die entsprechenden Schrifttexte, und zwar immer die dogmatisch richtigen, fast wie von selbst und mit Natürlichkeit anreihen, und zwar so lange, und so viele, bis das Bild des betrachteten Gegenstandes für Geist und Gemüth

zur Vollendung gebracht ist. Dabei verschmäht der Verfasser, außer dem biblischen, jeden Schmuck der Rede, und besitzt bei seiner lebendigen Anschauung und christlich tiefen Auffassung eine Einfachheit und Natürlichkeit der Darstellung, daß sich jedes unbefangene Gemüth in den Kreis seiner Empfindungen hineingezogen fühlt, und zwar dies Alles um so mehr, als er bei der Klarheit seines christlichen Bewußtseyns die Seele bald an der Bedeutung und dem Umfange der vorgehaltenen Wahrheit begeistert, bald dieselbe voll Innigkeit des Glaubens und der Liebe im Gebet in einer Weise zur Ruhe bringt, daß wir dieses Gebet- und Betrachtungsbuch wegen seiner Gründlichkeit und christlichen Tiefe nicht nur jedem Gebildeten, sondern wegen seiner, wenn gleich oft einfachen und kurzen, doch immer schlagenden dogmatischen Beweisführung aus Schrift und Tradition, selbst jedem Theologen, Prediger und Katecheten mit vollem Rechte empfehlen können. Denn es sind hier alle Wesenlehren, als: die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, Zweck der heiligen Schrift, die Kirche Christi, die Gottheit und Menschheit Jesu, die Dreieinigkeit, Erbsünde, Erlösung, Gnade und Freiheit, insbesondere auch die Unterscheidungslehren: Nothwendigkeit und Wichtigkeit der Beicht, die Gegenwart Christi im Abendmahle, die Gemeinschaft der Heiligen, die Vergeltung nach dem Tode u. s. w., so wie auch die aus diesen Lehren resultirenden Pflichten gegen Gott, uns selbst und unsere Mitmenschen, in den Kreis der Betrachtungen gezogen, und diesen noch Gebete für verschiedne Lagen und Zeiten, Stände und Alter, wenn gleich nicht vollständig, beigefügt.

Besonders aber hat uns das dritte Meßgebet, so wie

alle Betrachtungen über das Altarssakrament, angesprochen, sie sind der reinste Ausdruck des innigsten Glaubens an die Gegenwart Christi in diesem Sakramente, ohne Redeschmuck und doch voll Andringlichkeit, Alles im Geiste der Kirche. So auch die Gebete vor und nach der Kommunion. Der Beichtspiegel ist sehr ausführlich, und selbst die Anmerkung zum Reuegebet S. 139. beurkundet den streng unterscheidenden Theologen. Desgleichen ist die Betrachtung: die Kirche Christi, vom hl. Geist regiert, — in ihrer Auffassung als Erleuchtungs-, Erlösungs-, Heiligungs- und Beseligungsanstalt Christi ein wahres Erzeugniß fester Religionsgrundsätze, und daher gewiß vielen willkommen, die in diesem Punkte auf dem Meere irrer Zweifel umher treiben, und sich noch zu dem von dieser Seite nicht selten schiefen Bemerkungen ausgesetzt sehen. Die Lehre vom Reinigungsorte ist auf Vernunftgründe, die Schrift, das Konzil von Florenz und Trient gestützt, das Bild der ewigen Strafen ist vollendet, die Einreden entfernt, auch die Unterscheidung eines zweifachen Gerichtes ist sehr gut zu nennen, und der Werth der Unschuld und die Verwüstungen der Sünde sind mit treffenden Farben geschildert. Die Betrachtungen über den Einfluß der Leiden sind umfassend, und enthalten viel Stoff für Prediger und Katecheten, so wie auch die in dieser neuen Auflage über die Hälfte vermehrten Schriftstellen am Ende, die nicht nur einzelne Verse, sondern ganze Bruchstücke aus dem alten und neuen Testamente, aus den Psalmen und Propheten, den Evangelien und Briefen der Apostel enthalten, sich theils zur eigenen Betrachtung und Erbauung für Kranke, ganz besonders aber für Seelsorger am Krankenbett eignen.

Das Ganze schließen in dieser neuen Ausgabe die 5 ersten Bußpsalmen.

Um zum Schluß noch etwas Weniges über das Verhältniß dieser neuen Auflage zu den frühern zu bemerken, so ist die Veränderung keine wesentliche zu nennen. Die betrachteten Materien sind durchgängig dieselben, nur zuweilen in einer andern Ordnung, wie es theils die Rücksicht auf den objektiven Zusammenhang der Offenbarungswahrheiten, theils die Absicht des Verfassers, sein Buch mehr zu einem Gebetbuch zu machen, und darum die einzelnen Gebete, Betrachtungen und Litaneien mehr dem kirchlichen Festcyklus anzuschließen, gebot. Die auf die verschiedenen Festzeiten neu hinzugefügten Gebete sind meistens Uebersetzungen von den einschlägigen Gebeten, Hymnen und Antiphonen aus dem Meßbuche und Brevier, wobei wir jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken können, daß die so schönen Hymnen auf Weihnachten, Ostern u. s. w. eine bessere Uebersetzung, vielleicht ebenfalls in Versen, verdient hätten; so wie auch die Uebersetzung der Bußpsalmen wortgetreuer seyn dürfte. Auch das Verhältniß der Freiheit zur Gnade hätte eine größere Berücksichtigung verdient, und die heilige Advents- und Fastenzeit nicht so leer ausgehen sollen.

2) Herr Biggel, jetzt Pfarrer in Zöbingen, dem Publikum gleichfalls schon durch andere, wenn auch kleinere Leistungen, im Fache der Literatur bekannt, bietet uns hier als neue Probe seines regen Fleißes ein Gebet- und Erbauungsbuch an, das in seiner ganzen Anlage so eigenthümlich ist, daß wir den Lesern nur eine deutliche Anschauung von dem-

selben zu verschaffen hoffen können, wenn wir ihnen die leitenden Ideen des Verfassers selbst vorführen. Herr B. faßt nämlich den Menschen und sein Verhältniß zu Gott unter dem Bilde eines mühevollen Wanderers auf, der bei dem Unbestand alles Irdischen das Ziel seiner Reise nur in Gott erkennt, und alle Hindernisse, die sich um seine Wege lagern, nur mit Hülfe steter Wachsamkeit und durch fortgesetztes Gebet überwindet, bis sich ihm am Ende seiner Wanderschaft die letzte Halle öffnet, und er den Stab des Gottvertrauens in der Hand mit immer zunehmender Gottseligkeit in seine himmlische Heimath eingeht. Auf diese Gedanken sich stützend betitelt er sein Gebetbuch: Des Christen Wandel im Erdenthale und seine Sehnsucht nach der himmlischen Heimath, — theilt sofort das Ganze in 4 Hallen ein, und zeigt uns in der ersten mit der Aufschrift: Der Mensch und seine Bestimmung, — den Menschen unter den 5 Bildern: 1) der Natur und Wesenheit des Menschen, 2) der Unbeständigkeit und Veränderlichkeit aller irdischen Dinge und des Menschen, 3) der Unsterblichkeit, 4) der Würde und 5) der Bestimmung des Menschen, welche Bilder alle mit ziemlich geübter Hand entworfen, unter dem verklärenden Einflusse des Christenthums mit jedem Schritte vorwärts einen höhern Liebreiz gewinnen, bis der unter solchen Betrachtungen zum Bewußtseyn ihrer Natur gelangten, bei allem Wechsel irdischer Erscheinungen nach Unsterblichkeit aufringenden, und damit in ihrer hohen Würde und himmlischen Bestimmung sich erfassenden Seele aus der zweiten Halle, mit der Aufschrift: Gott mein Ziel, nach dem ich trachte, — der Stern ihrer heißen Sehnsucht einladend entgegen glänzt.

sich hier mit Gott als dem Ziel ihres Strebens zu vereinigen. In dieser zweiten Halle nun gelangt der betrachtende Beter zur Erkenntniß Gottes, er findet ihn in den Schicksalen der Völker, im eigenen Herzen und in der unermeßlich großen Schöpfung. Er betrachtet ihn als den Ewigen, höchst vollkommenen Geist, als den Allmächtigen, Allgegenwärtigen u. s. w., am herrlichsten und gnadenvollsten uns aber geoffenbaret in der Sendung seines Eingeborenen, bei welch' überschwenglichem Maaße der Liebe sich die Seele unwillkührlich zu sehnsuchtsvoller Vereinigung mit Gott, dem allliebenden, hingezogen fühlt, um ihn von ganzem Herzen voll Demuth und Anbetung wieder zu lieben, und sich zugleich mit Rücksicht auf diese Liebe zu den schönsten Anmuthungen gegen die Brüder und zu den heiligsten Vorsätzen für die Zukunft begeistert, bis sie im Bilde der Selbstkenntniß durch die Betrachtung ihrer sittlichen Gebrechen niedergedrückt, erst am Kreuze der Erlösung sich wieder aufrichtet, und in seiner Heiligung zur Ruhe gelangt.

Doch diese so im Allgemeinen, und mit ihren Stützpunkten erkannte Laufbahn des Christen spaltet sich bei der Mannigfaltigkeit der äußern Lebensverhältnisse in gesonderte Pfade, darum erscheinen auch die einzeln durch das Erdenthal Wandelnden in der 3ten Halle, mit der Aufschrift: **Der Sieg im Kampf mit manchfachen Hindernissen,** — jeder auf seine Weise nach dem allgemeinen Ziele ringend, hier der Jüngling, dort die Jungfrau, hier der Gatte und Hausvater, dort die Gattin und Hausmutter, anders die Eltern und anders die Waisen, hier der Vorgesetzte, dort die Die-

wenden, jedes seine besondere Aufgabe und sittlichen Gefahren kennend, und darum jedes nach Maßgabe dessen Gott um seine besondere Gnade bittend, bis der Christ in der 4ten Halle, mit der Aufschrift: Gottseligkeit und Vollendung des Christen, — wieder als Gesammtindividuum erscheinend, sich all der Unterstützungsmittel bedient, die seine Gottseligkeit vollenden helfen, als da sind: der häusliche und öffentliche Gottesdienst, bei dem ersten, Morgen- und Abendgebete u. s. w., bei dem zweiten, Gebet am Kirchweihfest, vor und nach der Predigt, zur Feier der Messe und des Abendmahls, worauf sodann noch als Anhang, (hinter den Hallen) einige Betrachtungen auf die Festtage des Herrn, eine Adventsbetrachtung, eine an Erscheinung Christi, am neuen Jahr, an Ostern u. s. w., am Feste der Apostel, an den Festtagen Mariens, und endlich noch einige zu verschiedenen Zeiten des Jahres folgen, als in der Fastenzeit, am Pfingstfest rc.

Und damit hätten wir außer dem übersichtlichen Inhalt des uns in diesem neuen Gebetbuche Dargebotenen zugleich die äußere Anlage desselben angedeutet, wobei wir nur noch hinzu fügen, daß die jedem Gebet, oder besser jeder Betrachtung vorangehenden Liederverse und der entsprechende Schrifttext mit den gleichfalls regelmäßig folgenden Schlußversen gleichsam die Rahmen zu den einzelnen Gemälden in diesen Gebetshallen bilden, und die in die Betrachtungen selbst eingestreuten Lieder aus Schiller, Salis, Matthisson, Tiedge, vom Verfasser und Andern, entweder als Ruhepunkte für das Auge erscheinen, noch öfter aber den Farbenglanz der ganzen Darstellung erhöhen sollen, und diesen Effekt auch wirklich nicht selten erreichen.

Um nun aber unser Urtheil über dieses Gebet- und Erbauungsbuch abzugeben, so empfiehlt sich dasselbe nach seinem offenbar didaktisch erbauenden Charakter vor vielen andern durch die ganz richtige Auffassung des innern und äußern Verhältnisses zwischen christlicher Lehre und christlichem Leben; so wie ihrer manchfach gegenseitigen Beziehungen zu einander, und wir wüßten nicht, warum nicht viele unserer Gebildeten, die vielleicht nach ihren eigenthümlichen Verhältnissen weniger Muße und Gelegenheit hatten, die Hauptwahrheiten des Christenthums nach ihrem Zusammenhange und ihrer Bedeutsamkeit fürs menschliche Leben aufzufassen, dieses dankenswerthe Geschenk mit Freuden aus den Händen des Verfassers hin nehmen sollten, in welchem er ihnen in schönem Gewande und blühender Sprache, außer einer kurzen Dogmatik und Ethik, zugleich eine Asketik bietet. Wir glauben dieses um so mehr, als es Herr B. in der That versteht, durch kräftige Handhabung der Sprache dem Verstande an der Hand der Natur und des Menschenwesens Gottes Geheimnisse aufzuschließen, das Herz zu rühren und zu erschüttern, die Seele für Gott und Christus zu begeistern und dieselbe nicht selten, wenn auch nur für Augenblicke, über alles Irdische und Zeitliche hinweg, und zu ihrem Gott und Schöpfer hinzutragen, wovon im Einzelnen die Betrachtungen: Ueber die Natur und Wesenheit des Menschen, über Unbeständigkeit und Vergänglichkeit, über die Unsterblichkeit, Würde und Bestimmung des Menschen, über sehnsuchtsvolle Liebe zu Gott u. s. w. zeugen, und um welch' gut gelungener Partieen willen sich dieses Gebetbuch schon allein vortheilhaft empfiehlt, und sich auch bereits schon empfohlen hat, in-

dem bei dem raschen Absatz in kurzer Zeit eine zweite Auflage nothwendig wurde, die von derselben Buchhandlung unverändert, aber in verschiedenen Ausgaben, das Exemplar von 48 kr. bis 4 fl. 24 kr. besorgt wird. Nur wäre vielleicht in dieser neuen Auflage selbst nach der eigenen Ankündigung des Verfassers, außer christlich tieferer Begründung einzelner Heilswahrheiten, eine etwas andere Ordnung der einzelnen Materien überhaupt zu erwarten, und zu wünschen gewesen, so z. B., daß die Festtage des Herrn, der Jünger Jesu und Mariens in die zweite Halle aufgenommen worden wären, um gerade an ihnen nach der Absicht unserer Kirche die Hauptwahrheiten des Christenthums das Jahr hindurch in ihrem Zusammenhange zu entwickeln, wodurch sich der Verfasser vielleicht die nicht geringe Verlegenheit erspart hätte, diese Festtage hinter die Hallen hinaus zu verlegen, und die heilige Fastenzeit, das Pfingst- und Dreieinigkeitsfest, den Gedächtnißtag aller Heiligen und aller Seelen gar unter die Rubrik: Zu verschiedenen Zeiten des Jahres, zu setzen.

In der 4ten Halle aber, wo sich das Leben des Christen in Gottseligkeit vollenden soll, hätte man nur noch bloße Gebete und religiöse Uebungen beim häuslichen und öffentlichen Gottesdienst erwartet, unter denen aber die einer würdigen Vorbereitung auf den Tod, Sterbegebete u. s. w. nicht hätten fehlen dürfen, um auch den Gebildeten eine Anleitung, christlich zu sterben, an die Hand zu geben; so wie überhaupt die Gebete bei besondern Anläßen mehr nach ihrem Gebetscharakter hätten hervortreten sollen. Am meisten jedoch fällt dieser zuletzt berührte Mangel bei der Feier der heiligen Messe

auf, während welcher nach der Predigt für die Gebildeten die Lehrkanzel noch einmal aufgeschlagen wird, statt daß sie über Sinn und Bedeutung dieser Handlung schon zum Voraus unterrichtet, dem Priester Schritt für Schritt mit ihrem Gebete folgen, und dasselbe mit der ganzen Kirche vereinigen sollten.

Doch dieses Alles ließe sich vielleicht noch durch den zweiten Hauptzweck, den der Verfasser zu erreichen strebte, den der Erbauung, entschuldigen. Aber warum geht Herr W. als katholischer Pfarrer bei seiner Entwicklung der Hauptwahrheiten des Christenthums für Katholiken zunächst in den höhern Ständen, um den jedenfalls zu eng gefaßten Begriff der Erlösung nicht zu berühren, nur so leichten Schrittes über die Lehre vom Erdverderben hinweg, und erwähnt in Folge dessen von einem positiven Prinzipe der Heiligung durch die Mittheilung und das Inwohnen des heiligen Geistes, von einem Beruhigtseyn des Christen in- und durch denselben nur wenig oder gar nichts? warum benützt er diese so wichtige Lehre nicht, um die nach Gott sehnsüchtige Seele gerade in ihr zum Gefühl ihrer Erhöhung und Stärke zu bringen? Warum schließt der Verf. seinen Festcyklus mit Christi Himmelfahrt und fertigt das Dreieinigkeitsfest, in seiner Isolirung mit dem Pfingstfest, nur mit einem einfachen Lobliede ab? Warum werden die Marienfeste alle in Eine Betrachtung zusammengedrängt, wodurch dieselbe nothwendig einen zu allgemeinen Charakter erhalten mußte? warum endlich wird der leidenden Seelen im Reinigungsorte bei allgemeinen Todes- und Grabesgedanken nur vorübergehend, und gleichsam schüchtern gedacht? Geschah dies Alles aus Ueber-

sehen oder vielleicht gar mit Rücksicht auf die Katholiken in den höhern Ständen? Im letztern Falle dürften es vielleicht dem Verf. die wahrhaft Gebildeten unter ihnen wenig danken, wenn er sie über so wichtige Wahrheiten in seinem Buche nur so leicht hinwegführt. Ferner zählt der Verf. die Adventszeit zu den Festtagen Christi, übergeht den Anfang des kirchlichen, und den Schluß des bürgerlichen Jahres ganz, bezeichnet Weihnachten irrig mit Erscheinung Christi und ist, mit Uebergehung des Charsamstags, am Charfreitag und Ostertag viel zu dürftig.

Doch wollen wir hiedurch oben genannte Vorzüge dieses schönen Gebet- und Erbauungsbuches nicht entkräften, und wünschen dasselbe, dieser Mängel ungeachtet, wirklich in recht Vieler Hände.

3) Auch von Herrn Goßlers schriftstellerischer Thätigkeit und Tüchtigkeit, besonders im Fache der Erbauung, haben wir in vorliegendem Gebetbuche nicht die einzige Probe. Aber schon in dieser Einen beurkundet er eine Gabe geistreicher Auffassung von biblischen Texten alten und neuen Testamentes, Handlungen und Beispielen aus der heiligen Geschichte und ihrer vielfachen Beziehungen zum christlichen Glauben und Leben, daß dieses Gebetbuch auch allein hinreichen würde, seinen Beruf für dieses Fach auszuweisen. Denn wer wie Herr G. eine so durchgängige Belesenheit und Vertrautheit mit den Schriften d. a. u. n. Testementes besitzt, daß sich ihm während des Gebetes auch die scheinbar entferntesten Schriftstellen zur Einheit des Gedankens und der Gefühle verbinden, und wenn, wie ihm, die verschiedensten Beispiele zu Gebot stehen, um an ihnen die Heiligkeit

und Weihe unserer Gefühle und Anmuthungen zu veranschaulichen, dem gestehen wir gerne die Berechtigung zu, Andern zum Mittel gleicher Geisteserhebung zu werden.

Um aber auch dieses Gebetbuch noch näher kennen zu lernen, so scheint uns das Charakteristische vom Verf. desselben darin zu bestehen, daß, während Andere von den subjektiven Bedürfnissen ihres Herzens Veranlassung nehmen, ihre Gefühle gegen Gott entweder in der Schriftsprache auszudrücken, oder sich auf dieselbe als die Gründe ihrer Bitten beziehen, dieser umgekehrt von Schrifttexten oder von Handlungen biblischer Personen Veranlassung nimmt, um an sie seine Empfindungen anzuknüpfen, gleichsam in der Voraussetzung, daß nur ein Gebet in diesem Sinne und Geist verrichtet, christlich sey, worauf der Verfasser schon nach dem Titel des Buches, insbesondere aber nach dem Vorwort, ein Hauptgewicht zu legen scheint. Daher heißt es auch fast immer: Gebet nach Psalm, nach Hiob, nach Matth., nach Lukas u. s. w.

Hiedurch gewinnt der Verf. nicht nur den Vortheil, seine Gedanken an einem bestimmten Gegenstande zu fixiren, sondern das ganze Bild der beabsichtigten Empfindung des Betenden wird anschaulicher und concreter, gewinnt Gestalt und Leben, und ist eben darum oft so außerordentlich anziehend, wie die schönen Gebete über das Gebet selbst, die Gebete vor und nach der Kommunion, in welch' letztern z. B. die Verkündigung Mariens, der Text: Das Wort ist Fleisch geworden, die Darstellung Jesu im Tempel, und die acht Seligkeiten dazu benützt werden, um theils an den Worten, theils an den Handlungen der vorkommenden Personen, die

der heiligen Kommunion entsprechenden Gefühle auf eine unvergleichlich schöne Weise zur Anschauung zu bringen, so, daß wir schon um dieser einzigen Eigenschaft willen diesem Gebetbuch eine allgemeine Verbreitung gönnen möchten. Nur bei der Verkündigung Mariens wollen die Vergleichungspunkte, unseres Dafürhaltens, nicht immer so recht zutreffen. Als besonderes Lob aber müssen wir noch beifügen, daß Herr G. den gewählten Texten aus den Psalmen, dem hohen Liede u. s. w., eben so geistreiche Beziehungen abzugewinnen weiß, wie wir es sonst nur bei Stellen aus dem neuen Testamente gewohnt sind.

Im Besondern schickt Herr G. seinem Gebetbuch eine 55 Seiten große Einleitung über den Geist des Gebetes nach Inhalt der göttlichen Offenbarungen voran, welche auf die sieben Wochentage Morgen- und Abendgebete, Gebete über die Eigenschaften und Fehler des Gebetes, seine Erhörbarkeit und Wirkungen, so wie auch verschiedene Muster und Vorbilder enthält, nach welchen wir uns zum Beten, insbesondere auch zum Beten mit gebogenen Knieen nach dem Beispiele Jesu und seiner Diener aufmuntern lassen sollen, und wo jedes einzelne Gebet oft nichts anderes als der bloße Inhalt von zehn, bis zwanzig, bis dreißig zitirten Bibelstellen ist, so daß man den Verfasser in dieser gewiß seltenen Zusammenstellung oft nur bewundern kann. Hierauf folgen gewöhnliche Morgen- und Abendgebete, sodann eine Betrachtung über die christliche Gerechtigkeit, ohne welche Gott dem Herrn unser Gebet nicht wohlgefällig seyn könne, in welcher ganz im Sinne und mit den Ausdrücken der hlg. Schrift sowohl auf die objektiven als auch subjektiven Bedingungen der christli-

chen Gerechtigkeit Rücksicht genommen wird, wobei Herr G., wie bei den Abschnitten von der Rechtfertigung und Büße, die oft ganz mit den Worten des Tridentiniums gegeben sind, zwar aus der Rolle des Betenden fällt, und die eines Lehrers übernimmt, jedoch nicht zum Nachtheile des Buches, und zum Beweise, daß die christliche Gerechtigkeit eine Tugend sey, die wir ausüben sollen, nicht nur einzelne Verse, sondern ganze Abschnitte aus dem alten und neuen Testamente, besonders aber aus den Reden Jesu anführt. Vergl. S. 29—49. Auch die Erinnerungen vor der Beicht und die ganze Kommunionandacht sind didaktisch, indem in der letztern insbesondere die Absicht, die Wirkungen und der Zweck des Abendmahles, theils nach der Schrift, theils nach den Auslegungen einiger Väter, wie Augustin u. s. w. auseinander gesetzt werden. Die Beichtgebete sind zweckmäßig und alle biblisch unter Zugrundlegung der Geschichte vom verlorenen Sohn. Der Beichtspiegel ist vollständig und nach den sieben Todsünden geordnet. Die erste Meßandacht ist größtentheils eine gute Uebersetzung aus dem Meßbuche; nur werden in der ersten und zweiten, und auch in der Messe am Todestage Jesu sowohl die einzelnen Theile derselben, als auch die verschiedenen Zeremonien des Priesters während derselben durchweg auf eine bekannte Weise mystisch-allegorisch gedeutet und auch die Gebete hienach eingerichtet, was vielleicht Vielen aus dem Grunde weniger zusagen möchte, da diese Deutungen weder einen biblischen, noch traditionellen, noch auch einen mit dem dogmatischen Begriffe einzelner Meßtheile nur irgend wie zusammenhängenden Grund haben; die ältesten kirchlichen Liturgien nichts hievon wissen, die

Worte der Messe selbst nicht darauf hindeuten, und die ganze Opferhandlung hiedurch viel zu äußerlich gefaßt wird. Die dritte Messe ist die bekannte: Hier liegt vor deiner Majestät, die vierte enthält neu bearbeitete Gesänge, die sehr schön und innig sind. Die langen Andachten zum Leiden Christi nach den bekannten 14 Stationen scheinen uns, auch bei der sorgfältigsten Benützung der biblisch-historischen Thatsachen, zu äußerlich, deßgleichen die Gebete und Betrachtungen am Todestage Jesu. Ganz mißlungen aber, und selbst gezwungen sind die Betrachtungen vom innern Gebete, wunderbar genug am Ostertage anzustellen. Denn zur Veranschaulichung des Begriffes vom inneren Gebete werden Beispiele gewählt, die nur künstlich hiezu gemacht werden können, wie z. B. der Ausdruck der Verwunderung bei Maria Magdalena „Rabbuni" oder die Worte der Jünger zu Emaus „Herr bleibe bei uns, denn es will Abend werden," oder die dreifache Versicherung des Petrus, daß er den Herrn liebe. Warum wird hier nicht lieber von der Auferstehung Christi, ihren Folgen u. s. w. gesprochen? warum nimmt Herr G. überhaupt so selten, oder fast nie auf die kirchlichen Festzeiten Rücksicht? Auch auf die sieben Worte des triumphirenden Erlösers vor seiner Aufnahme? in den Himmel wird hier ein Gewicht gelegt und ihnen für die Lehren von der Unfehlbarkeit, Einheit, Beständigkeit, Allgemeinheit, Alleinseligmachung und Heiligkeit der Kirche eine Beweiskraft zugestanden, wie wir es sonst nirgends finden. Sehr gut aber ist die Meßandacht für die Abgestorbenen. Das Ganze enthält zehn Litaneien.

4) Eine nicht minder freundliche und dankenswerthe

Gabe ist endlich einzeln angesehen, das auf's Neue bearbeitete und vermehrt herausgegebene Gebet- und Erbauungsbuch für erleuchtete katholische Christen, von dem bekannten Pädagogen, und vormaligen Seminar-Rektor M. C. Münch, in welchem er vornehmlich den Katholiken aus den gebildeten Ständen eine reichhaltige und unversiegliche Quelle des Segens für Zeit und Ewigkeit zu eröffnen gedenkt, damit auch sie neben andern Zeitgenossen einsehen lernen, was ihnen zum Heile und Frieden diene. Es handle sich hier, wie er sich selbst Vorwort IX. ausdrückt, nicht um eitle Luftgestalten, welche so viele getäuschte Menschen in ihre Arme schließen, die dem blinden Maulwurfe gleich nur in der Erde wühlen, sondern um das Ziel und Ende unseres Daseyns und die glückliche Erreichung desselben; was nur durch Glaube und Tugend geschehen könne, wozu uns das Gebet den Schlüssel darreiche, welcher die Pforte des Himmels aufschließe. Und wirklich entspricht auch dieses Gebet- und Erbauungsbuch der hier ausgesprochenen Absicht meistens auf sehr befriedigende Weise, so daß wir nicht nur die Seelsorger, sondern alle, welche ein den Bedürfnissen der höhern, und auch mittlern Klasse des Volkes angemessenes Gebet- und Erbauungsbuch suchen, mit Vergnügen auf dasselbe aufmerksam machen. Zwar ist die Sprache mit Rücksicht auf die Gebildeten etwas getragen, aber dabei immer so religiös geweiht, daß sie gerade hiedurch am meisten geeigenschaftet ist, bei ihrer Verständlichkeit auch das Gemüth des Niederstehenden zu heben, und auch denselben aus der Alltäglichkeit seiner Gedankenwelt heraus, und zu etwas Höherm hinzuführen. Dies gilt besonders von den bei einzelnen Festtagen einge-

streuten religiösen Gesängen, in deren Eigenthümlichkeit wir nach Schwung und Wortstellung den Verfasser der Glocke der Andacht zu erkennen glaubten, in Verein mit welchem dieses Gebetbuch aufs Neue bearbeitet wurde, nur sind die Gesänge bei jenem gereimt, hier nicht.

Dem Inhalte nach empfehlen sich besonders die verschiedenen Morgen- und Abendgebete, die Messe für die Abgestorbenen, die Betrachtungen über die Macht des guten und bösen Gewissens, über Gott, den Allmächtigen, den Weisen, den Gütigen, die Kommunionsgebete. In allen herrscht ein tiefes Gefühl von Gottes unendlicher Liebe und unserer Unwürdigkeit, überall ist dankbarer Aufblick für die Gnade der Erlösung durch Christus, vertrauensvolles Hoffen in den Nöthen dieses Lebens, überall Sehnsucht, Harren und Bitten für sich und Andere um die Gnade gottseliger Vollendung, und zwar oft mit solcher Natürlichkeit, daß die Worte ganz aus der Seele eines wahrhaft Betenden geschrieben sind, und wir bei gleichem Glauben mit unsern Gefühlen nirgends anders, als bei diesen Worten seyn können. Doch dürfte vielleicht die öftere Wiederkehr derselben Gedanken, wie die vom menschlichen Elende, der stehende Ausdruck der Dankbarkeit u. s. w., andern aus dem Grunde tadelnswerth scheinen, weil sie eine mannigfaltige Auffassung der vielfachen Beziehungen der christlichen Wahrheiten zum Leben vermissen lassen; so wie denn die vielen gleichen Gebetseingänge, die öfters wiederkehrenden Exklamationen, die vielen Versicherungen, als: Ich preise, ich segne, ich danke u. s. w., (vgl. die Gebete an den Festtagen Mariens und der Heiligen,) und die so häufigen weich-sentimentalen Ach und O in der That

eine gewisse Einförmigkeit haben, und wo nicht Mangel an Gedanken, doch eine gewisse Armuth des Ausdruckes und der Wendungen zu verrathen scheinen. Ebenso dürften vielleicht die Betrachtungen zur Adventszeit, auf Erscheinung Christi, den Aschermittwoch, während der Fasten und am Charfreitage weniger befriedigen, indem sie entweder zu kurz, oder zu allgemein sind, und daher auf das Charakteristische dieser festlichen Tage und Zeiten nur wenig, oder keine Rücksicht nehmen.

Besser sind die Betrachtungen und Gebete auf Ostern, Pfingsten und Himmelfahrt Christi, ebenso das Gebet des Jünglings und der Jungfrau, nur klagt sich letztere über ihre Jugendsünden an, so daß man also an eine alte Jungfrau zu denken hätte. Sehr schön ist der Gesang: Gott ist die Liebe. Ganz besonders aber waren wir erfreut, in diesem Gebetbuche mehrere ältere schöne Gebete zu finden, die zwar im Munde des Volkes ziemlich unkenntlich geworden sind, wie z. B. die Gebete nach der Litanei zur Verehrung Mariens, das Salve Regina vergl. 248. u. 49. u. a., aber bei allem Unkenntlich-Gewordensein immer noch an eine Zeit erinnern, in welcher man beim Religionsunterrichte im Gegensatze zum gegenwärtigen Doziren noch an dem Grundsatze festhielt: tantum scimus, quantum memoria tenemus. Die 14 Betrachtungen über die Leidensgeschichte Jesu im Anhange sind gut.

Was jedoch zum Schluß die Vollständigkeit dieses und des voranstehenden Gebetbuches betrifft, so können wir nach unserm Begriffe von einem vollständigen Gebetbuche, ihrer Ankündigung als vollständige ungeachtet, beide, wegen der

Mängel verschiedener Gebete für verschiedene Zeiten und Verhältnisse, nicht ganz vollständig nennen.

Die typische Ausstattung ist bei allen 4 sehr schön. Das erste ziert ein Stahlstich, die Kommunion des hl. Hieronymus darstellend, das 3te enthält 4 Stahlstiche. 1) Christus segnet das Brod, 2) die Grablegung Christi, 3) das Abendmahl, 4) Christus zu Emaus, nebst einem hübschen Titelblatt, und das 4te Einen: Christus und die Samariterin. Alle 4 sind ohne wesentliche Druckfehler.

A. Schwegler.
Repetent am Wilhelmsstift.

III.

Urkunden.

Folgendes ist die Rede, welche der heilige Vater in Betreff des Verfahrens der Preußischen Regierung gegen den Erzbischof von Köln, Clemens August, Frh. von Droste zu Vischering, im geheimen Consistorium am 10. Dezbr. 1837 gehalten hat.

Venerabiles fratres!

Dum intima conficeremur amaritudine ob afflictas passim ac pene prostratas Catholicae Ecclesiae res, atque eo loco positi, quo plorare mala non sufficit, curas cogitationesque omnes intenderemus ad contritiones Israel pro tradita divinitus Nobis potestate sanandas; nova repente accessit doloris causa, quam sane profitemur eo Nobis acerbiorem accidisse, quo minus expectandam existimabamus. Nec vero latere Vos potest, Venerabiles fratres, quorsum ista referantur, et unde animum Nostram subierit sollicitudo coetus vestri huc protinus advocandi. De re namque agitur minime obscura, neque ex privatis

tantummodo nuntiis accepta, immo satis jam per publicas literas evulgata. Gravissimam querimur injuriam illatam nuper Venerabili Fratri Clementi Augusto Archiepiscopo Coloniensi, qui regio jussu omni pastoralis jurisdictionis usu prohibitus, e sede sua per vim magnoque armorum apparatu ejectus, atque alio relegatus est. Inde autem tanta illi calamitas obtigit, quod constanter quidem paratus reddere Caesari quae Caesaris sunt, at memor officii sui de Ecclesiae doctrina et disciplina religiose servanda, non aliam sibi in mixtarum nuptiarum negotio proposuerit regulam, praeter eam quae Apostolicis litteris ad Archiepiscopum et Episcopos in parte occidentali Borrusici regni datis die 25. Martii anni 1830. ab fel. mem. Pio VIII. Praedecessore Nostro fuerat declarata. Atqui tamen per ejusmodi litteras Sancta haec Sedes suam eo usque protulerat indulgentiam, ut ipsa verissime dici queat illos attigisse limites, quos praetergredi nefas omnino sit.

Cui profecto benignitatis rationi exploratissimum Vobis est commemoratum Decessorem Nostrum aegre admodum inhaesisse, non aliunde quidem adductum, quam necessitate praecavendi funestiora mala Ecclesiae et Catholico illarum regionum Clero ex intentatis minis certissime obventura. Quis porro futurum putaret, ut Pontificia isthaec declaratio, indulgentissima licet et semel atque iterum per Regium in Urbe Oratorem accepta, eo sensu adhiberetur, qui inconcussa Catholicae Ecclesiae principia perverteret, et hujus Apostolicae Sedis menti penitus repugnaret? Verum quod nemo unus fingere aut exco-

gitare posset, quodque vel leviter suspicari crimen fuisset, id artificioso saecularis potestatis impulsu factum est. Vix rem non sine maxima animi molestia novimus, nihil distulimus quin expostulationes Nostras iis ad quos pertinebat deferendas committeremus, una simul declarantes quanta Nos ex Apostolico munere tenerat necessitas fideles opportune monendi, ne illud ab Sancta hac Sede profectum arbitrarentur, a quo ipsa plane abhorreret. Cumque ita Nobis fuisset responsum, veluti nullo querelae Nostrae inniterentur fundamento; epistola accessit alterius ex praedictae regionis Praesulibus, qui instante morte redditurus aeterno Judici rationem villicationes suae, misso ad Nos apographo instructionis traditae ab Episcopis urgente civili Gubernio; accurate significabat, se damna gravissima exinde Ecclesiae oritura, laesosque illius Canones, divinae gratiae lumine inspicientem, errorem, cui supscripserat, libera mente motuque proprio retractare. In curam proinde statim incubuimus ut, perlato ad Serenissimum Regem germano istius apographi exemplo, magis magisque innotesceret, Nos initam a memoratis Episcopis rationem interpretandi Apostolicas Praedecessoris Nostri litteras, utpote Ecclesiae principiis ac legibus adversantem, omnino reprobare. Ex his pronum est Vobis intelligere, Venerabiles Fratres, nullam in ejusmodi negotio officii partem per Nos fuisse praetermissam. Attamen (moerentes dicimus penitusque dolore perculsi) Nobis plane inseiis, et aequum ad has Nostras expostulationes declarationesque responsum adhuc praestolantibus, indictum Ar-

chiepiscopo Coloniensi est, ut vel interpretationem illam per Nos improbatam circa mixtas nuptias sectaretur, vel episcopale munus dimitteret, patefacta, si secus faceret, Gubernii sententia de pastorali jurisdictione ei prorsus interdicenda. Nec mora: illo, uti par erat, reluctante, res ita contigerunt quemadmodum initio perhorrescentes exponebamus. Atque hic adhibitam Nobiscum rationem attendite: nonnisi enim prima die vertentis mensis hodiernus Borrussici Regni Negotiorum Gestor nuntiavit uti proxime eventurum, vel eo ipso temporis momento perficiendum, quod jam a die vicesima prima superioris mensis factum consummatumque fuerat. Quae cum ita sint, illud, Venerabiles Fratres, Deo, Ecclesiae, ac ministerio quo fungimur, Nos debere sentimus, ut apostolicam vocem attollentes ecclesiasticam immunitatem violatam, episcopalem dignitatem despectam, sacram jurisdictionem usurpatam, Catholica Ecclesiae Sanctaeque hujus Sedis jura pessumdata palam in Coetu Vestro reclamemus. Id autem dum facimus, Viro omnigena virtute praestanti Coloniensi Antistiti redditam una pariter volumus meritissimam laudem, ob religionis causam ab ipso tanto cum sui discrimine invicte propugnatam. Hanc vero nacti opportunitatem, quod privatim hucusque praestare non destitimus, plublice nunc solemniterque denuntiamus, Nos scilicet inductam perperam in Borrussiae Regno quamlibet praxim circa mixta conubia contra genuinum sensum declarationis ab Decessore Nostro editae penitus reprobare.

Ceterum, malis adversus immaculati Agni Sponsam quotidie magis ingruentibus, non possumus quin Vos procurationis Nostrae participes pro eximia vestra religione ac pietate vehementer excitemus ad fervidas Nobiscum preces Patri misericordiarum humiliter offerendas, ut respiciat propitius de excelso coelorum habitaculo super vineam quam plantavit dextera Ipsius, diuturnamque ab ea tempestatem clementissime propulset. —

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack und D. Kuhn,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1838.

Zweites Quartalheft.

Tübingen,
in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland und in der nördlichen Schweiz während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts.

§. 1. Die Anfänge der Wissenschaften vor Carl d. Gr. Die ersten Keime der Wissenschaften mögen sich in diesen Ländern, besonders an dem Südufer des Bodensees, noch aus den Zeiten der Römerherrschaft herüber vererbt haben als einzelne, wenn auch schwache Nachklänge der alten, von den Alemannen niedergetretenen Bildung. Aber ein neues kräftiges Licht der Wissenschaften drang in diese Gegenden erst mit dem Lichte des Christenthums, seit die alten alemannischen Klöster feste Anhaltspunkte der Cultur geworden sind.

Vor allen andern ragt die Stiftung des hl. Gallus (seit 613) hervor, die schon im neunten Jahrhundert zu ei-

nem der berühmtesten Klöster im Reiche herangewachsen war, und von wo aus die Samenkörner der Bildung den Gegenden weitum im Umkreise zugeweht worden sind. Der hl. Mang trug sie nach Füßen, St. Theodor nach Kempten, Andere nach anderen Punkten hin. Leider hatte St. Gallen bald ungünstige Schicksale zu erfahren, welche auf längere Zeit das Wachsthum der schönen Keime der Bildung hinderten und niederhielten *). Aber eine neue, bessere Zeit begann unter dem Abte St. Othmar (seit 720), die Zelle wuchs zu einer Abtei heran, neue Gebäude erhoben sich, die Tugenden der Mönche blüheten und wurden weitum anerkannt durch reichliche Vergabungen an das Kloster.

Damals schon hatte St. Gallen einen gelehrten Mönch, dessen schriftstellerische Arbeiten auf uns gekommen sind. Er heißt Kero und verfertigte unter der Regierung Pipins des Kl. und unter Abt Othmar ein Glossar über die Klosterregel des hl. Benedikt, worin er zum Besten einiger der lateinischen Sprache nicht kundigen Mönche die Ausdrücke der Regel ins Deutsche übertrug **). Dieses Glossar ist neben der bekannten Glaubens- und Abschwörungsformel, welche Bonifaz für die Taufe der Deutschen vorgeschrieben hat ***), das älteste Denkmal der deutschen Sprache, und darum von

*) Siehe Ildephons v. Arx, Gesch. d. Cantons St. Gallen. Thl. I. S. 21. 22.

**) Dieses Glossarium findet sich bei Goldast. rerum alaman. scriptores. T. II. u. in Schilteri Thesaur. antiq. alem. T. I. P. II. bei letzterem in der ursprünglichen Form, bei Goldast alphabetisch geordnet.

***) Bei Harzheim. Concil. Germ. T. I. p. 51.

um so größerem Werthe. Die darin enthaltenen deutschen Wörter weichen dem Laute nach oft wenig, oft aber auch äußerst viel von unserer heutigen Sprache ab. Die Orthographie ist ganz willkührlich, bei Wörtern desselben Stammes nicht selten verschieden. Zur Bezeichnung der Laute sind die lateinischen Buchstaben gewählt, und da diese nicht zureichten, oft Buchstaben, besonders Vokale, aufeinander gehäuft. Die Flexionen der Wörter sind dem Lateinischen nachgebildet z. B. ab = fona (von); abbas = fater (Vater); abbate = fatere (v. d. Vater); ab aspectu = fona Kesihti (von Angesicht); admonemus = zuamanomees (wir mahnen zu); admonentes = zuamanonte (die Zumahnenden); ad nihilum = ze neouuichti (zu nichte) u. s. f. Derselbe Kero verfaßte auch ein deutsches Glaubensbekenntniß und eine kurze deutsche Auslegung des Vater Unser *).

Der Abt Othmar selber ist Verfasser einer kurzen Anleitung über die Ohrenbeicht, die sich noch bis jetzt im Manuscripte erhalten hat **). An ihm und dem Mönche Kero hatte St. Gallen seine ersten Gelehrten.

Während St. Gall's Stiftung unter Othmar zu blühen begann, erhob sich in der Nähe eine neue Stätte der Frömmigkeit und bald auch der Wissenschaften zu Reichenau, einer Insel des mit dem Bodensee zusammenhängenden Zellersees. Durch den hl. Pirminius wurde dieses ehmals wüste Eiland eine reiche Au, und der klösterliche Verein da-

*) Bei Eccard. catechesis theotisca etc. p. 81. und bei Schilter. l. c. p. 81. bei welch' letzterem aber Ottfried als Verf. genannt wird. **) S. Arx a. a. O. p. 29.

selbst ein neues Salz für die ganze Umgegend. In Pirmins Amt und Fußtapfen trat sofort ein Mann ein, der nachmals den ausgezeichnetsten Prälaten des großen Frankenreiches beigezählt zu werden verdiente, Heddo, nachmals B. v. Strasburg, ein sehr thätiger Beförderer sowohl der klösterlichen Zucht als der Gelehrsamkeit in Reichenau.

Neben St. Gallen und Reichenau war das Kloster Hirsau in der Nähe der Württembergischen Oberamtsstadt Calw bestimmt, ein Hauptsitz der Wissenschaften für jene alten Zeiten zu werden. Die erste Gründerin dieses Klosters war Helizena, eine reiche fromme Wittwe aus dem Stamme der Edelknechte von Calw, im J. 645, der Restauratur desselben aber wurde Graf Erlafrid von Calw ums Jahr 837, von wo an Hirsau erst berühmt zu werden begann.

Durch die Stiftung dieser drei Klöster, St. Gallen, Reichenau und Hirsau wurde der literarische Flor Alemanniens *) im Mittelalter eingeleitet, und es bedurfte nur einer Anregung, wie sie Carl d. Gr. gab, und eine schöne Blüthe der Wissenschaft entstieg diesen Klöstern, welche die Mittelpunkte alles literarischen Lebens in diesen Gegenden geworden sind.

§. 2. **Die ältesten und berühmtesten Gelehrtenschulen in Alemannien seit Carl d. Gr.** Seit Carl d. Gr. lag den Bischöfen und Aebten die Pflicht auf, für die Errichtung und das Gedeihen von Schulen an ihren Kathedralen und in den Klöstern zu sorgen, und seit dieser Zeit herrschte überall im großen Frankenreiche eine literari-

*) Generalname für die in der Aufschrift genannten Länder.

sche Regsamkeit, die sich auch über unser Alemannien segensreich verzweigte. Dabei kann es uns aber nicht befremden, wenn die wissenschaftlichen Leistungen der carolingischen Zeit die der früheren christlichen Jahrhunderte nicht zu übertreffen vermochten. Wie Alkuin, der Repräsentant dieser Zeit im Gebiete der Wissenschaft, so war auch das ganze carolingische Zeitalter nicht selbst produktiv, weil es das Knabenalter der neu aufblühenden europäischen Literatur war; aber sein Verdienst besteht darin, daß es sich das von der Vorzeit herübergekommene Gute lernend aneignete und so für einen künftigen Fortbau das Fundament legte.

Die älteste unter den berühmten Schulen Alemanniens ist die Klosterschule zu Reichenau, welche bald nach der Mitte des achten Jahrhundertes schon einen nicht unbedeutenden Namen erlangt und die Söhne edler Geschlechter zur Erziehung und Bildung überkommen hatte. So wurde dieser Schule im Jahre 768 Hetto aus dem edlen Geschlechte der Grafen von Sulgen *) anvertraut und machte hier glänzende Fortschritte, welche bald die Aufmerksamkeit des Kaisers auf ihn lenkten **).

Um dieselbe Zeit kam eine Anzahl fremder Gelehrter aus verschiedenen Theilen Deutschlands, darunter der gelehrte Sachse Edelfred oder Ebefred, nach Reichenau, um hier in den Mönchsstand zu treten, zierten jetzt das Kloster durch ihre Wissenschaft, und verfaßten in der klösterlichen Muße

*) Wahrscheinlich Sülchen bei Rottenburg a/N., woher das erlauchte Fürstenhaus Hohenzollern stammt. **) Neugart. Episcopat. Constant. T. I. p. 142.

so viele Schriften, daß ihre eigenen Werke eine für jene Zeit nicht unbeträchtliche Bibliothek bildeten *). Der genannte Hetto selbst aber wurde Vorsteher der Reichenauer Schule, von deren Blüthe während seiner Verwaltung die Zahl der Gelehrten, die damals aus dieser Schule hervorgiengen, Zeugniß giebt. Zu diesen gehören insbesondere Tatto, Erlebald, Wetin und Reginbert, später selbst ausgezeichnete Professoren in Reichenau während des neunten Jahrhunderts **). Den größten Glanz aber erlangte diese Schule unter Walafrid Strabo um die Mitte des neunten Jahrhunderts, und noch im zehnten war sie eine der angesehensten in Deutschland, und große Männer, wie der hl. Wolfgang, der berühmte Bischof von Regensburg haben hier ihre literarische Bildung geholt ***). Im Anfange des eilften Jahrhunderts schlug die unerleuchtete tyrannische Regierung des Abtes Immo dieser Schule eine tiefe Wunde und die gelehrtesten und besten der Conventualen wurden vertrieben †). Aber schon unter des gelehrten Berno's vierzigjähriger segensreicher Verwaltung blühete das Kloster und die Schule wieder neu auf, und besaß an Hermann dem Gebrechlichen ihre größte Zierde. Die weiteren Schicksale dieser Schule fallen nicht mehr in das Bereich unserer Darstellung.

Fast ebenso alt, als die Reichenauer Klosterschule ist die Canonikatschule zu Zürich. Im Jahre 787 gründete nämlich daselbst Carl d. Gr. ein Canonikat, verband damit

*) Neugart. l. c. p. 87. 141. 142. **) Neugart. l. c. p. 142. 143. ***) Neugart. l. c. p. 320. †) Bruschius. chronol. monast. Germ. p. 40., ed. Sulzb. 1682.

eine öffentliche Schule und sicherte die Erhaltung beider wohlthätigen Anstalten durch milde Stiftungen. Aber das Beste, was er der neuen Schule schenken konnte, war ihr erster Vorsteher Leithard, den er aus Baiern berufen und zugleich zum Dekane des Canonikats bestellt hatte, ein Mann, ausgezeichnet durch den Reichthum seiner Kenntnisse und hochverdient durch seinen erfolgreichen Eifer für Förderung der Wissenschaften im fränkischen Reiche *). Zehn Jahre leitete Leithard die Züricher Schule mit Ruhm und Segen, da ernannte ihn Carl 798 zum Erzbischof von Lyon, und fortan erscheint er in der Geschichte neben Alkuin und dem Erzbischofe Theodulph von Orleans als einer der ausgezeichneten Gehülfen Carls bei dem großen Werke der Wiedererweckung der Wissenschaften. Aber die Züricher Schule traf der Verlust Leithards ungemein hart, und fortan scheint ihre Wirksamkeit nur eine geräuschlose, in engeren Kreisen beschränkte gewesen zu seyn, wenigstens ist uns aus dem 9., 10. und 11. Jahrhundert kein ausgezeichneter Gelehrter bekannt, der aus dieser Schule hervorgegangen wäre.

Nicht genau läßt sich die Entstehung der St. Galler Schule angeben. Wissenschaftliches Streben war schon seit Abt Othmar (720) hier zu Hause. In dem Baurisse des neuen Klosters aber, der ums Jahr 830 auf Befehl des Abtes Gozbert entworfen und gleich darauf ausgeführt wurde, sind schon die Lokalitäten für die äußere und innere Schule verzeichnet **), was auf einen schon früheren, nicht glanzlosen Bestand der Schule von St. Gallen schließen läßt.

---

*) Neugart. l. c. p. 89, 90. **) Arx a. a. O. S. 88.

Unter des genannten Abtes Gozbert zwanzigjähriger weiser Regierung haben die Wissenschaften in St. Gallen eine gedeihliche Pflege gefunden, und noch mehr unter dem Abte Grimald, den Archicapellane Ludwigs des Deutschen, seit 841. Unter ihm erblühte das Kloster in äußerem Besitzstand und in innerem Flore, und verdankt ihm einen guten Theil seines Ruhmes und seiner wissenschaftlichen Blüthe *). Unter seiner Verwaltung hatte St. Gallen schon angesehene Professoren an Werinbert, Richbert, noch mehr an Iso und dem Irländer Möngal oder Marcell um die Mitte des neunten Jahrhunderts. Unter den nachfolgenden Aebten blühten in St. Gallen als Gelehrte und Professoren der hl. Notker (Balbulus), Rapert und Tutilo. Noch höher steigerte sich der Ruhm dieser Schule im zehnten und bis gegen Ende des eilften Jahrhunderts, von da an aber zerfiel die Klosterzucht in St. Gallen während der bürgerlichen Unruhen und Wirren jener Zeit, mehrere Male mußte das Kloster Plünderung und Verwüstung erdulden, der wissenschaftliche Eifer entschwand und ein guter Theil der Mönche kümmerte sich mehr um ritterliche Uebungen und weltliche Freuden, als um die Regel des Ordens und die Pflege der Wissenschaften **).

Seit 838 trat in Hirsau eine Gelehrtenschule hervor, die mit jeder ihrer gleichzeitigen Schwestern des südlichen Deutschlands sich zu messen im Stande war. Der schon oben genannte Graf Erlafrid von Calw hatte sich für seine

---

*) Arr. a. a O. S. 61—65. 73. **) Arr. a. a. O. S. 324 fg. Bruschius l. c. p. 419. seqq.

neue Klosterstiftung Mönche aus Fulda erbeten, und die Wahl hätte nicht glücklicher seyn können. Denn eben in jener Zeit genoß Fulda unter seinem großen Abte Rabanus Maurus einer so herrlichen Blüthe, daß der gelehrte Trittenheim nicht ansteht, den Mönchen dieses Klosters in Heiligkeit des Wandels und Fülle der Gelehrsamkeit den Vorzug vor allen ihren Brüdern im Abendlande einzuräumen *). Fünfzehn Mönche zogen nun im Jahre 838 von Fulda nach Hirsau und verpflanzten hierher die Gelehrsamkeit des Mutterklosters. Der erste Abt war Lutbert, einer der ausgezeichnetsten Mönche Fulda's, und seine erste Sorge war die Errichtung einer tüchtigen Schule. Er bestellte 839 den Mönch Hidulph zum Lehrer und Vorsteher derselben, und schon unter seiner zwanzigjährigen Leitung begann die Schule von Hirsau zu blühen **). Ihm folgte im Lehramte Ruthard, nicht unberühmt unter den Gelehrten seiner Zeit und geachtet von Großen und Mächtigen. Aus allen Gegenden strömten damals schon Mönche und Weltgeistliche nach Hirsau, um hier ihre Bildung zu vollenden ***). Diesen Ruhm der Hirsauer Schule bewahrten die folgenden Schulvorsteher Richbod (seit 865), Harderad (seit 889), Luthelm (seit 891), Herbord (seit 921), besonders aber Meginrad († 965), der als ein zweiter Hieronymus geachtet und bewundert wurde †). Aber seit 988 trafen das Kloster Hirsau so gewaltige Schläge, daß es selbst unter dem trefflichen

*) Chronic. Hirsaug. T. I. p. 4. **) Trithem. Chron. Hirs. T. I. p. 12. 26. ***) Trithem. l. c. p 26. 27. †) Trithem. l. c. p. 95. 98. 109.

Abte Hartfrid, noch mehr aber nach dessen Tode erlag. Pest, Zwietracht und äußere Gewalt, Plünderung und Verjagung der Mönche verödeten das Kloster und innerhalb seiner dachlosen Mauern weidete das Vieh. So gieng Hirsau's Schule auf mehr als acht Dezennien unter, bis dieses Kloster im Jahre 1070 an Wilhelm einen Abt erhielt, welcher Zucht, Ordnung und Gelehrsamkeit wieder herzustellen verstand. Aber Hirsau's neue Blüthe fällt über das Bereich unserer gegenwärtigen Darstellung hinaus.

Mit Umgehung der übrigen, theils späteren, theils erst später berühmten, theils nie ausgezeichneten Schulen in Alemannien, richten wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf

§. 3. Das Treiben in diesen Gelehrtenschulen. Die nächste Bestimmung der Klosterschulen — und von diesen sprechen wir hier insbesondere, da sie die größte wissenschaftliche Regsamkeit zeigten — war die wissenschaftliche Bildung der jüngeren Mönche. Bald zeichneten sich aber einzelne Klöster, welche größere, mit mehreren Lehrern besetzte Schulen zu halten im Stande waren, dadurch so sehr aus, daß ihr Ruf Zöglinge aus der Fremde herbeilockte. Da von diesen viele nicht in den Mönchsstand selbst treten wollten, und man auf sie darum auch die klösterliche Disciplin nicht in ihrem ganzen Umfange anzuwenden befugt war; so äußerte diese Einheitslosigkeit in der Behandlung der Schüler bald eine nachtheilige Rückwirkung auf die ganze Disciplin und bestimmte die Synode von Aachen im J. 817 zu dem Beschluße, daß künftig keine weltlichen Jünglinge mehr in die Schulen innerhalb der Klöster sollten aufgenommen

werden *). Um aber dem Nachtheile, der aus diesem Synodalbeschlusse für die Bildung der Laien und des Secularclerus hätte erwachsen können, zu begegnen, errichteten die angesehensten und wohlhabendsten Klöster jetzt äußere Schulen, in einem der Nebengebäude des Klosters angelegt **), denen nun jene Zöglinge anvertraut wurden, welche ihrer Bestimmung gemäß einst eine Stelle in der Welt, sey es im Secularclerus oder im Laienstande, einnehmen sollten.

Die Unterrichtsgegenstände für diese Schulen waren, wie auch noch nachmals im Mittelalter, die sogenannten sieben freien Künste ***) in den zwei Abtheilungen trivium und quadrivium, von denen das erstere die Grammatik, Rhetorik und Dialektik, das zweite die Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie in sich begriff. Am meisten scheinen die Grammatik, Rhetorik und Musik getrieben worden zu seyn. Latein war die Umgangssprache, nur den jüngsten Knaben war erlaubt, in ihrer barbarischen Muttersprache zu reden. Alle anderen Schüler mußten sich in der lateinischen Sprache, bald in gewöhnlicher Prosa, bald auch rhythmisch und metrisch ausdrücken. Einen eigenthümlichen Sporn für diese Uebung gewährte die Einrichtung, daß sich die Schüler durch extemporisirtes Lateinsprechen von der verschuldeten Strafe loskaufen konnten. Im Jahre 919 hatte Salomon, Bischof von Constanz und Abt

*) Concil. Aquisgrann. a. 817. c. 45. **) Ziegelbauer. histor. rei literar. Ord. S. Bened. T. I. p. 190. ***) Eccehardi minimi lib. de vita Notkeri Balbuli. c. 2. et 7. bei Goldast. rer. alam. T. I. p. 228. 230. Frankf. 1661.

von St. Gallen die Weihnachtsfeiertage in St. Gallen zugebracht, und am Tage der unschuldigen Kinder die Schule des Klosters besucht. Dieser Tag war einer der Freudentage für die Schüler, an dem ihnen das sonderbare Recht zustand, jeden Fremden, der ihre Schule betrat, festzunehmen, und bis er sich auslöste, gefangen zu halten. Kaum war Salomo eingetreten; so übten sie an ihm als dem Bischofe von Constanz (also als einem Fremden) ihr Recht, und dem alten Manne, welcher der Zeiten gedenken mochte, wo er selbst vor einem halben Jahrhundert in der St. Galler Schule saß, gefiel der jugendliche Scherz, er ließ mit sich machen, wie es den Knaben beliebte, und ward jetzt von ihnen auf den gewöhnlichen Stuhl des Lehrers gesetzt. Nun aber nahm er auch die Rechte des Lehrers in Anspruch, und befahl den Schülern, sich zum Empfange der Ruthe auszukleiden. Sie thaten es alsbald, reclamirten aber auch ihr Loskaufsrecht. Salomon mußte gewähren, und nun redeten die Jüngsten, so gut sie konnten, etwas Latein, die Mittleren sprachen rhythmisch, die Aeltesten in Versen, von den letztern hat uns Ecceh ard d. j. einige aufbewahrt, die also lauten:

Quid tibi fecimus tale, ut tu nobis facias male,
Appellamus regem, quia nostram fecimus legem.

Ein anderer Schüler aber sprach:

Non nobis pia spes fuerat, cum sis novus hospes,
Ut vetus in pejus transvertere tute velis jus *).

*) Ecceh. de casibus monast. S. Galli. c. 1. bei Goldast. l. c. p. 20. 21.

Der alte Bischof war darüber so erfreut, daß er den Schülern von nun an jährlich an drei Vakanztagen Speise und Trank vom Tische des Abtes zu reichen befahl.

Zur Uebung in der lateinischen Sprache mußten die Schüler der Reihe nach während des Essens vorlesen, theils aus der hl. Schrift, theils aus den Vätern, theils aus einer Uebersetzung des Josephus Flavius *). Als der deutsche König Conrad I. am St. Stephanstage 911 nach St. Gallen gekommen war, freute er sich dieses Vorlesens so sehr, daß er jedem Schüler, welcher gelesen hatte, ein Goldstück in den Mund legte. Der jüngste unter den Knaben aber, darüber betroffen, fieng zu weinen an und warf das Geld aus dem Munde, wofür ihm Conrad das Zeugniß gab: „wenn dieser am Leben bleibt, der giebt einmal einen guten Mönch **).“

Zum Unterrichte in der lateinischen Sprache bediente man sich der Grammatiken des Donatus und Priscianus, später auch deren von Alkuin und Beda, und las mit den Schülern die Classiker. Aber Hauptlektüre blieben doch die patristischen Schriften, und das mag beigewirkt haben, daß sich kein ächt classischer Geschmack in der Latinität jener Zeit entwickeln konnte. Am auffallendsten zeigt sich dieß an den Gedichten. So eifrig auch Virgil und Ovid gelesen wurden; so behielten doch in der Regel auch die fähigsten und gelehrtesten Klostermänner die Manier der späteren, christlich-römischen Dichter bei, die ihnen schon in der Schule als die richtige Methode beigebracht wurde. Besonders ver-

*) Arx. a. a. O. S. 184. **) Eccehard. l. c. p. 16.

langte der Geschmack jener Zeit, wie wir schon an den eben angeführten Versen der St. Galler Schüler sehen können, daß jeder Vers in der Mitte und am Ende gleichklinge, welcher Zwang den dichterischen Aufschwung hemmt und dem Ohre widerlich ist *). Nur Wenige, wie Walafrid Strabo haben sich über diese Geschmacklosigkeit erhoben, wie er denn unstreitig der beste Dichter jener Zeit und einer der besten Prosaiker damals gewesen ist.

Für die lateinische Prosa hatte die St. Galler Schule einen Weg eingeschlagen, der zu einem ordentlichen Style führen mußte. Es war hier nämlich den Schülern nicht erlaubt, ihre Aufsätze zuerst deutsch niederzuschreiben und dann erst ins Lateinische zu übersetzen, vielmehr gewöhnte man sie daran, sich die Perioden gleich lateinisch zu denken. So kam es, daß St. Gallen den Ruhm besaß, im ganzen Reiche schreibe man nirgends so gutes Latein, als hier **), und in der That sind auch die uns noch erhaltenen prosaischen Werke der St. Galler Mönche aus jener Zeit nicht übel geschrieben.

Auch in der griechischen Sprache, die seit Carl d. Gr. im Frankenreiche nicht mehr etwas völlig Fremdes und Unbekanntes war, wurde in den Klöstern wenigstens den fähigsten Köpfen Unterricht ertheilt. Man bediente sich dabei der Sprachlehren von Dositheus und Aristarch, und einige Mönche brachten es hierin ziemlich weit, so daß sie den Homer und andere griechische Dichter lesen konnten und selbst

---

*) Arx. a. a. O. S. 261. **) Eccehard. l. c. c. 11. Arx. a. a. O. S. 260.

griechische Verse zu machen im Stande waren. Besonders blühete in St. Gallen die griechische Sprache in der nach-carolingischen Zeit, bei den Hochämtern wurde das Gloria, Credo und Pater noster auch in griechischer Sprache abgesungen, der Sterbetag des hl. Notker wurde im Nekrologium in griechischer Sprache angezeigt, und die des Griechischen kundigen Mönche bildeten einen besondern Verein unter dem Namen der griechischen Brüder *).

Auch Arithmetik, Geometrie und Astronomie erscheinen unter den Lehrgegenständen in den Schulen jener Zeit, als einzelne der freien Künste dem Quadrivium angehörig. Die von einigen der größten Gelehrten jener Jahrhunderte z. B. Walafrid Strabo, St. Notker, Notker Labeo, Hermann d. Gebrechlichen über solche Materien verf rtigten Schriften lassen den Schluß ziehen, daß man ein nicht unbedeutendes Gewicht auf diese Realien gelegt habe. Zur genaueren Kunde der Gestirne bediente man sich z. B. in St. Gallen eines Tubus, man kannte das Astrolabium, und die St. Galler verfertigten einen Himmelsglobus, vielleicht den ersten in Deutschland **). Besonders fand die kirchliche Chronologie mehrfältige zum Theile recht gute Bearbeitung z. B. von dem berühmtesten Scholastikus Meginrad von Hirsau ***).

Die Philosophie erscheint unter dem Namen der Dialektik unter den Unterrichtsgegenständen dieser Schulen. Besonders waren die logischen Schriften des Aristoteles geschätzt und gelesen, ja sogar zum Theile ins Deutsche übersetzt von

*) Arx. a. a. O. S. 184. **) Arx. a. a. O. S. 165.
***) Trithem. l. c. p. 109.

Notker Labeo. Aber auch Platos Werke und die philosophischen Schriften von Porphyr und Boëthius waren nicht unbekannt und unbenützt *). Uebrigens wurde das ganze philosophische Studium als ein tüchtiges Armarium **) angesehen, aus dem die Waffen zu einer kräftigen Vertheidigung der Religion geholt werden konnten, und aus dieser Betrachtungsweise ist auch die obige Benennung des Complexes der philosophischen Studien zu erklären, denn dialektische Fertigkeit war es, was angestrebt wurde.

Daß Geographie und Geschichte eigentliche Unterrichtsgegenstände gewesen seyen, finde ich nicht; dagegen ist unläugbar, daß die Mönche jener Zeit schon ansehnliche Kenntnisse in der Geschichte besaßen, und sich selbst mit Historiographie beschäftigten, wie Rapert, Walafried Strabo, Eccehard, der anonyme Verfasser der Biographie Carls d. Gr. und Andere. Eine sehr beliebte Lektüre waren ihnen die alten Kirchenhistoriker und die Martyrerakten, wie die Schicksale ihrer Klöster, die vitae ihrer Klosterstifter und anderer, um sie oder die ganze Kirche hochverdienter Personen die gewöhnlichen Gegenstände ihrer Geschichtschreibung waren. Bald treffen wir auch angesehene Chronisten unter den alemannischen Mönchen, den Hepidannus in St. Gallen und vor Allen den berühmten Hermann d. Gebrechlichen in Reichenau. Daß man in diesen Klöstern auch frühe schon Interesse für Geographie gezeigt habe, davon mag die unter Abt Hartmot in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts für St. Gal-

*) Arx. a. a. O. S. 262. **) Arx. a. a. O. S. 268.

len gefertigte Weltkarte zeugen *). Eine ähnliche besaß auch Reichenau **).

Dem Unterrichte in der menschlichen Weisheit, welche durch die sieben freien Künste repräsentirt war, gieng von Anfang an der theologische Unterricht parallel, den man sich jedoch keineswegs nach Weise des unsrigen vorstellen darf. Einmal hatten sich die verschiedenen theologischen Disciplinen noch nicht ausgeschieden, und dann hatte man von einer systematischen Theologie vor der Scholastik noch keine Ahnung im Westen Europa's. Vielmehr war die Methode, die man hier einschlug, die rein historische. Man las mit den Schülern die heiligen Schriften nebst den Auslegungen der Väter, sofort auch andere religiöse Schriften des kirchlichen Alterthums, die Werke der berühmtesten Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, und nannte die Summe der so erworbenen Kenntnisse Schriftgelehrsamkeit. Dieses historische Studium der Theologie setzten dann die Talentvolleren und Fleißigeren ihr ganzes Leben lang fort, und erhielten dadurch umfassende patristische Kenntnisse, wie wir sie z. B. an Walafrid Strabo schätzen und ehren, dem die Menge seiner patristischen Studien die Abfassung seiner glossa ordinaria möglich gemacht hatte. Am häufigsten wurden Origenes, Athanasius, Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr., Isidorus, Beda, Sedulius, Boëthius, Avitus und die Kirchengeschichtschreiber gelesen ***); und noch meh-

*) Rapert. de casibus monast. S. Galli c. 10. bei Goldast. T. I. p. 10. **) Cleß, Landes- und Culturgesch. von Würtbg. Thl. I. S. 617. ***) Arr. a. a. O. S. 266.

rere patristische Werke, die man frühe zu St. Gallen hatte und gebrauchte, führt der alte Rapert in seiner Geschichte dieses Klosters an *). Natürlich blieben manche der besseren Köpfe nicht dabei stehen, blos zu lernen, sondern versuchten sich auch in eigenen literarischen Produktionen auf dem Felde der Theologie, und so entstand die eben erwähnte, so berühmte Glossa Walafrids, die während des Mittelalters beinahe canonisches Ansehen erlangt hat. Der h. Notker aber benützte seine theologischen Kenntnisse zur Abfassung des Werkes von den Auslegern der hl. Schrift (de interpretibus divinarum scripturarum), worin er eine Anleitung zum theologischen Studium giebt **). Später versuchten sich einzelne Mönche sogar in Bibelübersetzungen, wie z. B. Notker Labeo aus dem zehnten Jahrhundert, welcher das Buch Hiob und die Psalmen ins Deutsche übertrug und in dieser Sprache commentirte, und auch deutsche Auslegungen über die Kategorien und Periemerien des Aristoteles, und des Werkes de consolatione philosophiae von Boëthius verfaßt hat ***).

Die Disciplin in den Klosterschulen war streng, und hatte etwas Militärisches. Die Ruthe scheint nicht sparsam gebraucht worden zu seyn, da sogar bei den älteren Mönchen noch die Geißel häufig angewendet ward. Diesen handfesten Erziehungsmitteln ist ohne Zweifel jene unerschütterliche Haltung der St. Galler Schüler zuzuschreiben, von der uns

*) Rapert. de casib. c. 9. 10. b. Goldast. p. 8. 9. **) Pez. Thesaur. Anecdot. T. I. p. 1—13. ***) Arr. a. a. O. 277. 278.

Ecceh ard *) erzählt. Als König Conrad I. in St. Gallen anwesend war, mußten vor ihm die Schüler processionaliter in der Kirche aufmarschiren, die jüngsten wie die gereifteren. Um sich mit ihnen einen Spaß zu machen, ließ Conrad, während sie gravitätisch einherzogen, einen Korb Aepfel vor ihnen auf den Boden der Kirche ausschütten. Aber auch nicht Einer, selbst von den Jüngsten nicht, wurde dadurch im geringsten aus seiner Haltung und Fassung gebracht. Alle benahmen sich wie die bestgeübte militärische Colonne, und der König vergaß nicht, diese Zucht und Ordnung zu loben. So sehr man aber auch auf solche Pünktlichkeit hielt, und so eifrig man bemüht war, in den Schülern einen tüchtigen Lebensernst und umfassende Kenntnisse zu pflanzen; so sahen doch die Mönche ein, daß auch für Erholung und Ergötzung der Jugend gesorgt werden müsse, und waren einsichtsvoll genug, die Ergötzungsstunden auch als Uebungsstunden für den Leib und seine Kräfte zu benützen. Wir haben schon oben gesehen, wie an bestimmten Tagen des Jahres die strenge Disciplin suspendirt und mancherlei Freude den Schülern gestattet war. Solcher Vakanz- und Freudentage gab es eine bestimmte Anzahl im Jahre, und selbst ein deutscher König, Conrad I., hat sich bei den Schülern von St. Gallen dadurch ein freundliches Andenken bewahrt, daß er die Zahl dieser Freudentage um drei jahrjährlich vermehrte **). Diese Tage waren dann ganz der Freude und dem Spiele gewidmet, und das letztere bis in die Nacht hinein bei dem Scheine von Kerzen und

*) De casibus etc. l. c. p. 16. **) Ecceh. de casib. c. 1. l. c. p. 17.

Fackeln fortgesetzt. Daher bildeten die Lichter, nebst Wein und Bädern, welche an diesen Tagen den Schülern gereicht wurden, die drei großen Freuden dieser festlichen Tage *). Bei ihren Spielen liefen die Einen um einen festgesetzten Preis nach dem Ziele, Andere rangen mit gesalbten Händen paarweise, Andere trieben das Stockspiel, noch Andere warfen mit Steinen auf einander, gegen Schaden durch Panzer gesichert **). Auch bei diesen Erholungen waren die Lehrer und Aufseher anwesend, um gröbere Excesse durch das Ansehen ihrer Gegenwart zu verhindern, griffen aber doch nicht ohne dringende Noth störend ein, und erfüllten in der Regel den Wunsch der Schüler, den Notker im Namen der Letzteren in seinem Vakanzliede ausspricht: „Die Aufseher (circatores) möchten an diesen Tagen stumm seyn und blind, wie ein Maulwurf, die Lehrer aber ruhig, still und zufrieden, wie in den elyseischen Feldern."

So wechselten in diesen Klosterschulen strenge Disciplin und anhaltender Eifer mit unschuldiger Freude und heiterer Lust, und manche, nachmals zu hohen Würden berufene Männer gedachten noch im Alter gerne der Zeit, welche sie in diesen Schulen einst zugebracht hatten, und betrachteten es als eine heilige Pflicht der Dankbarkeit, ihren mächtigen Schutz und ihre kräftige Fürsorge diesen Anstalten zuzuwenden.

Mit dem Schulwesen standen

§. 4. die Bibliotheken und das Bücherabschrei-

*) Vakanzlied Notkers. S. Arx. a. a. O. S. 259. **) Arx. a. a. O. S. 259.

ben in enger Verbindung. Die Bibliotheken sind so alt, als die Kunst zu schreiben und als die Liebe zu den Wissenschaften, und entstehen überall, wo diese ihre beiden Vorbedingungen sich finden. Sobald daher auch wissenschaftliche Studien zu den Beschäftigungen der Mönche gerechnet zu werden anfiengen, entstanden in den Klöstern Büchersammlungen, und zwar am frühesten im Abendlande. Schon der hl. Benedikt von Nursia, der Vater des abendländischen Mönchthums, soll dafür Sorge getragen haben, daß in jedem neu errichteten ihm unterstellten Kloster eine Bibliothek angelegt werde *). Gewiß ist, daß durch Benedikts Regel wissenschaftliche Studien in die Klöster eingeführt wurden, aber auch gewiß, daß der Errichtung von Bibliotheken zu seiner Zeit mächtige Hindernisse entgegentraten, ja die Schreibkunst selbst bei den ältesten Mönchen seines Ordens eine Seltenheit war.

Für Vermehrung ihrer Klosterbibliotheken sorgten alle eifrigen und wohlwollenden Aebte, und wie wir von Cassiodor, dem großen Staatsmanne im ostgothischen Reiche und nachherigen Mönche wissen, daß er für sein Kloster Vivarese mit bedeutendem Aufwande eine ansehnliche Bibliothek erworben habe; so können wir es auch manchen alemannischen Klosterobern alter Zeit zu ihrem Ruhme nachsagen, daß die Vermehrung der Klosterbibliothek eine ihrer nicht geringsten Sorgen gewesen sey. Zu diesen verdienten Männern gehört der Abt Petrus von Reichenau (seit 781), unter welchem der Grund zur ansehnlichen Büchersammlung dieses

*) Ziegelbauer l. c. p. 453.

Klosters gelegt worden ist, und der auch um die Schule daselbst sich große Verdienste erworben hat. Unter Anderm gelang es ihm, während seines Aufenthaltes in Rom ein griechisches Psalterium nach der Uebersetzung der Septuaginta zu erwerben, was damals als ein ausgezeichneter Schatz der Reichenauer Bibliothek betrachtet wurde. War ein so seltenes Buch einem Kloster zu Theil geworden; so war man alsbald von andern Seiten bemüht, sich eine Abschrift davon zu verschaffen, und so das Gute gemeinnütziger zu machen. So entlehnte das ebengenannte Psalterium und noch einige andere Bücher der Bischof Egino von Constanz (gegen Ende des achten Jahrhunderts), um sich Abschriften davon fertigen zu lassen, behielt aber die entlehnten Bücher für sich, worüber die Reichenauer bittere Klage erhoben, und nachmals in der Regel nur mehr gegen ein Pfand Bücher auszuleihen pflegten *).

Auch mehrere alte Aebte von St. Gallen haben sich große Verdienste um die Bibliothek des Klosters und die Vermehrung derselben erworben. So rühmt der alte Rapert von dem Abte Gozbert (816—837), daß er nicht nur das Kloster neu und prächtiger habe bauen lassen, sondern daß auch die bisher unbedeutende Bibliothek durch ihn eine äußerst beträchtliche Vermehrung erfahren habe **). Noch in demselben Jahrhundert fand die Bibliothek von St. Gallen einen fördernden Freund an Hartmot, der unter Abt Grimald zwanzig Jahre lang das Kloster verwaltet, und nach-

*) Neugart. l. c. p. 86. Ziegelbauer. l. c. p. 569. **) Rapert. de casib. c. 6.

der selbst zwölf Jahre es als Abt geleitet hatte. Er selbst verwendete seine übrige Zeit auf Bücherabschreiben und hatte sich so eine ansehnliche Bibliothek gesammelt, meistens neben der Bibel in exegetisch-patristischen Schriften bestehend, die er nachmals dem Kloster vermachte *).

Außerdem hatten die Klosterbibliotheken oft das Glück, von Fürsten und anderen Großen bedacht, und beschenkt zu werden. So erfuhr z. B. die St. Galler Bibliothek eine beträchtliche Vermehrung durch das Vermächtniß Landolo's, Bischofs von Darwis in Italien, der in St. Gallen Bildung und Unterricht erhalten hatte **). Daß Carl d. Gr. selber durch eigene Schenkungen zu manchen Bibliotheken den Grund legte, ist bekannt.

Den größten Zuwachs aber erhielten die Klosterbibliotheken durch die Bemühungen der eigenen Mönche. So hatte besonders Reichenau frühe schon, gegen Ende des achten Jahrhunderts, eine sehr beträchtliche Büchersammlung durch die zahlreichen fremden Gelehrten erhalten, die hier als Mönche sich einkleiden ließen, und die Bibliothek theils durch die Bücher, welche sie mitbrachten, theils durch ihre eigenen literarischen Arbeiten bedeutend vermehrten. Mit ihnen wetteiferte Abt Waldo, der keinen Aufwand und keine Mühe für Förderung der Klosterbibliothek scheute ***). Unter ihm und seinen Nachfolgern verwaltete der gelehrte Mönch Reginbert († 847) das Amt eines Bibliothekars zu Reichenau,

---

*) Den Catalog davon giebt Rapert. l. c. c. 9. 10. **) Ecchard. de casib. c. 1. l. c. p. 15. u. Ecceh. vita Notker. c. 12. p. 233. ***) Neugart. l. c. p. 142.

schrieb sehr viele schätzbare Werke selbst ab, ließ viele durch Andere abschreiben und bereicherte so die Bibliothek um 42 Volumina, deren jedes mehrere Werke, oft ziemlich viele enthielt. Ein von ihm sowohl über diese Vermehrung, als über die ganze Bibliothek abgefaßter Catalog ist noch vorhanden und findet sich bei Neugart *) abgedruckt.

Einen großen Verlust erlitt die Reichenauer Bibliothek in den Jahren 1006 bis 1008 unter dem schon erwähnten rohen und wilden Abte Immo **), aber sein Nachfolger Berno suchte diesen Schaden wieder zu ersetzen durch Ankauf von Büchern, durch Abschriften, die seine Mönche besorgten, und durch neue literarische Werke, welche die gelehrtesten derselben verfaßten ***).

Die weiteren Schicksale der Reichenauer Bibliothek übergehend, bemerken wir nur noch, daß zur Zeit des Constanzer Concils (1414) jene Bibliothek eine der besten und berühmtesten in ganz Deutschland war, daß deßhalb ihre besten Codices in großer Anzahl nach Constanz gebracht wurden, um bei der Synode benützt zu werden, daß aber der geringste Theil dieser Manuscripte wieder zurückkam. Manche der Herrn Cardinäle und Prälaten nämlich sollen große Bücherfreunde gewesen seyn †).

Ein freundlicheres Loos hatte die Bibliothek von St. Gallen, die einst auch eine der größten unter denen der

*) Neugart. l. c. p. 536—547. u. 547—552. **) Hermanni Chronic. ad ann. 1006. bei Pistor. rer. germ. script. T. I. p. 271. ***) Ziegelbauer. l. c. p. 572. †) Van der Hardt. Proleg. ad histor. Concil. Const. p. 13.

Benediktiner Deutschlands gewesen ist. Ihre Anfänge reichen wahrscheinlich in die Zeit des Abtes Othmar (seit 720) zurück, aber die Sammlung war fast ein Jahrhundert hindurch unbedeutend. Abt Gozbert aber (seit 816), und nach ihm Grimald und Hartmot sorgten eifrig für Bereicherung der Büchersammlung. Im Jahre 925 drohte der Bibliothek von St. Gallen, die schon kostbare Manuscripte besaß, eine große Gefahr. Das Kloster wurde von den Hunnen (Ungarn) verwüstet. Doch gelang es dem Abte Engelbert, die Kostbarkeiten, besonders die Büchersammlung zu retten, und so wurde dieser Schatz dem Kloster erhalten, wenn auch im Laufe der Zeiten von den eigenen Aebten nicht immer gehörig geschätzt und gewürdigt. Manches alte Manuscript kam in fremde Hände, und wenn auch die alten Mönche die heftigsten Verwünschungen gegen jeden Entwender an die Stirne ihrer Manuscripte gesetzt hatten, man nahm das Buch sammt der Verwünschung *).

Im vierzehnten Jahrhundert achtete man in St. Gallen die Bibliothek so wenig, daß man sie dem schlechtesten Lokale, einem finstern, feuchten Thurme überwies. Darüber klagt insbesondere der gelehrte Florentiner Poggius, einer der Wiederhersteller der humanistischen Studien im Abendlande, der im Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts die Manu-

---

*) So besaß eine Patricierfamilie von Ulm ein Manuscript Hartmot's von St. Gallen, die paulinischen Briefe enthaltend, aus dem neunten Jahrhundert, worauf dem, der es aus dem Kloster nimmt, gewünscht wird: Hunc Gallus Paulusque simul dent pestibus atris. Ziegelbauer. l. c. p. 580.

scripte von St. Gallen durchsuchte und so glücklich war, neben manchem Andern einen Quintilian zu finden, der weit besser war, als alle bisher vorhandenen *). Im sechzehnten Jahrhundert hat diese Klosterbibliothek durch Abt Diethelm eine große Förderung und Bereicherung erfahren, im siebzehnten aber an dem gelehrten Mauriner Mabillon einen Mann gefunden, der sie, wie vordem keiner für die Wissenschaft auszubeuten verstand. Im neunzehnten Jahrhundert endlich hat diese Bibliothek ihrem fleißigen Vorsteher Ildephons von Arx die Mittel zu seiner interessanten Geschichte des Cantons St. Gallen an die Hand gegeben.

Ohne Zweifel besaß das Kloster Hirsau seit seiner Gründung, eigentlich Restauration im neunten Jahrhundert eine Bibliothek, denn seine ersten Mönche waren ja Schüler und Freunde des gelehrten Rabanus Maurus, und haben ihre Liebe und ihren Eifer für wissenschaftliche Studien von Fulda in jenes Thal des Schwarzwaldes mitgebracht und hier gepflegt und erweitert, so daß die Hirsauer Schule bald in ganz Deutschland berühmt war. Die größten Verdienste um die Vermehrung der dortigen Bibliothek hat sich aber Abt Wilhelm aus dem eilften Jahrhundert erworben, der das Bücherabschreiben auf eine quantitative Höhe brachte, die wie es vor ihm nie erreicht hatte. Er bestellte zwölf seiner Mönche zu beständigen Schreibern, deren Aufgabe es war, Abschriften von der Bibel und von patristischen Werken zu fertigen. Neben und außer ihnen mußten aber immer so viele Mönche, als möglich, sich diesem Geschäfte

*) Ziegelbauer. l. c. p. 581.

widmen. Ueber diese ganze Schreibanstalt setzte er einen gelehrten Mönch als Aufseher und Schreibmeister, der die Arbeiten vertheilte, die zu copierenden Bücher auswählte, die Abschriften durchlas und die Fehler verbesserte. Auf diese Weise wurden in Hirsau während seiner 22jährigen Regierung eine Menge Bücher abgeschrieben, deren größten Theil Wilhelm unter die von ihm reformirten oder neugestifteten Klöster vertheilte *).

Aber schon lange vor Abt Wilhelm von Hirsau gab es in jedem für Wissenschaft und Schule besorgten Kloster besondere Schreibzimmer, scriptoria, z. B. in Reichenau und St. Gallen, und wohl auch in Hirsau. In denselben arbeiteten die zum Abschreiben bestimmten Mönche, aber auch die Gelehrten des Klosters hielten sich oft daselbst auf, theils um sich über ihre literarischen Arbeiten zu besprechen, theils aber um selbst Abschriften von Werken zu nehmen. Denn hiemit beschäftigten sich auch selbst die gelehrtesten Männer jener alten Zeit, und sahen es als eine Sache von solcher Wichtigkeit an, daß dieß der gewöhnliche Gegenstand ihres Briefwechsels war **).

Das Material, auf welches geschrieben wurde, war bei Büchern durchgängig Pergament ***), welches aus den

*) Trithem. l. c. p. 227. **) Arx. a. a. O. S. 185. Cleß a. a. O. Thl. I. S. 329. u. Thl. II. Abth. II. S. 726. ***) Wachstafeln gebrauchte man nur zum Concipiren und zu Rechnungen. Arx. a. a. O. S. 185. Das Papier aber wurde erst weit später in Deutschland bereitet. 1390 die erste deutsche Papiermühle zu Nürnberg.

Häuten wilder Thiere mit vieler Kunstfertigkeit bereitet und bei begüterten Klöstern von einem ausschließlich hiefür bestimmten Arbeiter verfertiget wurde. Wenn in St. Gallen aber auch Baumrinde als Schreibmaterial gebraucht wurde *); so scheint dieses seinen Grund blos in der besonderen Liebhaberei eines oder des andern Mönches gehabt zu haben.

Manche Mönche brachten es in der Schönschreibekunst äußerst weit, wie Sintram in St. Gallen aus dem neunten Jahrhundert, dessen Schreibkunst ganz Deutschland bewunderte, und von dessen Hand jedes Kloster und Stift eine Arbeit zu besitzen strebte. Und ungeachtet er so schön schrieb, schrieb er doch so viel, daß er einer Menge der ihm gewordenen Aufträge zu entsprechen vermochte, und überall in Deutschland Manuscripte von ihm sich fanden **).

Bei Prachtwerken bediente man sich verschiedener Verzierungen, schrieb mit einer silbernen oder goldenen Dinte, färbte das Pergament mit Purpurfarbe, zierte die Anfangsbuchstaben und Titel reich mit Gold und mit hellbemalten Figuren und Arabesken ***). Die Mönche arbeiteten sich dabei nach ihren verschiedenen Fertigkeiten in die Hände. Die Einen zogen die Linien auf das Pergament, Andere schrieben den eigentlichen Text, Andere vergoldeten die Titel und Anfangsbuchstaben, Andere malten sie aus, Andere verglichen das Geschriebene mit dem Original, Andere endlich banden das Buch gewöhnlich in eichene, mit Leder überzogene, mit Elfenbein oder Metall geschmückte Bretter ein, die

*) Ziegelbauer. l. c. p. 582. **) Arx. a. a. O. S. 100.

***) Arx. a. a. O. S. 186.

oft sehr kostbar verziert waren und eben dadurch nicht selten Veranlassung zur Entwendung des Buches selbst gegeben haben.

Dem Fleiße dieser alten Mönche haben wir es zu danken, daß so manches schöne Werk des Alterthums, manche Schrift eines Classikers, manches Buch eines Kirchenvaters für die Nachwelt gerettet wurde.

Allerdings war es mühsam und beschwerlich, auf so langsame, Zeit und Kosten raubende Weise eine ansehnliche Sammlung von Büchern zu gründen, aber deßhalb eben erfreuten sich die vorhandenen Bücher um so größerer Hochachtung, wurden um so gewissenhafter und fleißiger benützt, und eben die Mühe, die es kostete, unter solchen Umständen ein tüchtiger Gelehrter zu werden, hat jene, denen es nur halb mit der Wissenschaft Ernst war, abgeschreckt, die übrigen aber um so kräftiger gebildet. Und von diesen kräftigen Gelehrten, — den ältesten des südwestlichen Deutschlands — sollen die folgenden Paragraphen uns die wichtigsten vorführen.

§. 5. Die bedeutendsten Gelehrten und Schriftsteller Alemanniens im neunten Jahrhundert. Auf eine würdige Weise eröffnet die Reihe derselben Walafrid, der große Lehrer Alemanniens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts, wegen eines Naturfehlers Strabo, der Schielende genannt, oder auch Strabus nach dem von ihm selber gemachten Worte. Walafrid war der Sohn unbemittelter Eltern im alemannischen Lande und erblickte im Jahre 806 oder 807 das Licht der Welt. Frühe wurde er dem benachbarten Kloster Reichenau übergeben, machte unter

den Lehrern Grimald, Tatto und Wetin ausgezeichnete Fortschritte und zog schon in seinem fünfzehnten Jahre die Augen der Gelehrten durch sein Lobgedicht auf den Erzbischof Ebbo von Rheims auf sich. In kurzer Zeit folgten andere nicht minder geschätzte Gedichte und sicherten den früh erworbenen Ruhm. Um diese Zeit war Rabanus Maurus Abt von Fulda geworden (J. 822), und erhob diese Stiftung des hl. Bonifaz zum ersten Sitze der Wissenschaften im deutschen Theile des fränkischen Reiches. Unter den zahlreichen Jünglingen, welche sich jetzt nach Fulda zur Erweiterung ihrer Kenntnisse begaben, war auch der junge Walafrid, angezogen von dem Ruhme und dem Ansehen Raban's. Unter seiner Leitung setzte Walafrid seine theologischen Studien fort, erwarb sich auch reiche historische und patristische Kenntnisse, und soll schon hier das Material zu seiner nachmals so berühmten glossa ordinaria gesammelt haben, indem er bei seinen patristischen Studien die Auslegungen der Kirchenväter nach den einzelnen Stellen der hl. Schrift zusammenstellte. Nach seiner Rückkehr von Fulda soll Walafrid zuerst Dekan in St. Gallen geworden seyn *), gewiß ist, daß er im Jahre 842, in einem Alter von kaum 26 Jahren Abt von Reichenau wurde und auf dieses Kloster den Glanz von Fulda übertrug. Er selbst stand mit den gelehrtesten und angesehensten Männern seiner Zeit in näherer Verbindung und im Briefwechsel.

Völlig unbegründet scheint zu seyn, was Goldast in ei-

*) Jodoc. Metzler de viris illust. S. Gall. Lib. II. c. 68. bei Pez. Thesaur. T. I. P. III. p. 622.

nem Manuscripte gefunden haben will, daß nämlich Strabo, blos auf den literarischen Flor seines Klosters bedacht, die Finanzen desselben solchem Verfalle überantwortet habe, daß sich die Mönche veranlaßt gefunden, ihn zu verjagen. Fulda soll ihm Zuflucht geboten haben *). Die Grundlosigkeit dieser Nachricht haben schon Ziegelbauer **) und Neugart ***) aufgedeckt und gezeigt, daß Walafrid bis zu seinem Tode 849 dem Kloster Reichenau mit anerkanntem Ruhme vorgestanden sey. Er starb auf einer Gesandtschaftsreise, die er im Auftrage Ludwigs des Deutschen an Carl den Kahlen von Frankreich angetreten hatte, von Allen tief bedauert, von seinem großen Lehrer Raban noch im Tode geehrt und durch eine einfache, würdige Grabschrift gepriesen. Aber es bedurfte nicht der Worte eines Andern, um Walafrid's Andenken bei der Nachwelt in Ehre und Achtung zu erhalten, er selbst hat sich in seinen Schriften ein unvergängliches Denkmal gesetzt. Sehr viele derselben, in gebundener und ungebundener Rede, sind bis auf uns gekommen, und gehören den besten jenes Jahrhunderts an. Manche sind von besonderem Werthe, wie die glossa ordinaria und die Erklärung der Psalmen, die vita S. Galli und S. Othmari, das carmen de visione Wetini und ein liturgisches Werk de officiis divinis. Besser als die prosaischen Werke sind seine metrischen geschrieben, wie wir es auch bei manchem älteren christlichen Dichter finden. Als das schönste unter Walafrid's Gedichten wird sein Hortulus (Gärtchen)

*) Goldast. T. II. p. 9. **) histor. rei. lit. T. I. p. 218.

***) Episc. Const. T. I. p. 254.

geachtet. Er beschreibt darin mit wahrer Eleganz und Zierlichkeit, und mit vieler Kunst des Individualisirens die Einrichtung seines Gärtchens, seine Pflanzen, Gewächse und Bäume, ihre Eigenschaften, ihren Nutzen und ihren — besonders officinellen — Gebrauch *).

Etwas später, als Walafrid in Reichenau blühete Iso in St. Gallen und zierte durch seine Gelehrsamkeit die Schule dieses Klosters. Er stammte aus einem adelichen Geschlechte des Thurgaus, und wurde von seinen Eltern noch vor seiner Geburt dem hl. Gallus geopfert, weil seine Zeugung an einem für Fasten und Enthaltsamkeit bestimmten Tage geschehen war. Nachdem er die allererste Erziehung bei seinen Eltern empfangen hatte, wurde er in's Kloster gebracht, zeichnete sich frühe aus, wurde schon in seinem dreizehnten Jahre zu Notariatgeschäften verwendet und noch als Jüngling zum Lehrer und Schulvorsteher bestellt. Einige Zeit lang leitete er zugleich die äußere und innere Schule; als aber der irländische Mönch Marcell für das Kloster gewonnen wurde, theilte sich Iso mit ihm in das Lehramt und behielt die äußere Schule **). Ausgezeichnete, nachmals hochberühmte Männer dankten ihm ihre Erziehung und wissenschaftliche Bildung, so der nachmalige Bischof von Constanz und Abt von St. Gallen, Salomon III., und die drei gelehrten Freunde, Ratpert, Tutilo und Notker d. Stammler. Der

*) Die Werke Walafrid's finden sich bei Canisii lect. antiq. T. II. P. II. p. 184—274. ed. Basnag bei Goldast. T. I. et. II. und in der Bibl. max. PP. T. XV. . **) Eccehard. de casib. c. 1. bei Goldast. l. c. p. 13.

Ruf seiner Gelehrsamkeit verbreitete sich bald über die Grenzen Alemanniens hinaus und drang nach dem benachbarten Burgund zu dem Herzoge Rudolph. Dieser wünschte durch einen solchen Mann die Wissenschaften und das Schulwesen in seinem Reiche, besonders in dem Kloster zu Granvall, zu erneuern und vermochte seinen Verwandten, den Abt Hartmot von St. Gallen, ihm den Iso zu überlassen. Zuerst wurde seine Bitte nur auf drei Jahre genehmigt, dann die Frist verlängert, aber schon 871 starb Iso zu Granvall als ein Mann von kaum mehr als dreißig Jahren. Besonderen Ruhm hatte er durch seine Arzneikunde und durch seine ausgezeichnete Lehrgabe erreicht, so daß man in ersterer Beziehung seine Kuren für Wunder hielt, in letzterer von ihm sagte: er könne auch einem stumpfen Geiste Schärfe geben *). Von seinen schriftstellerischen Werken sind außer einigen Urkunden nur noch seine zwei Bücher de translatione et miraculis S. Othmari übrig **), wenn nicht das sogenannte lexicon Salomonis (seines Schülers) größtentheils ihm angehört ***). Dieses glossarium, eines der mühsamsten Werke, welche in dieser Zeit entstanden sind, und nur mit der glossa ordin. Walafrid's an Umfang der angewendeten Erudition und Mühe der Arbeit vergleichbar, ist ein Wörterbuch. Die einzelnen Wörter sind aus den besten, damals bekannten Büchern entnommen, aus lateinischen,

*) De magistro Isone. in Ecceh. de casib. c. 2. bei Goldast. T. I. p. 22.

**) Sie finden sich bei Surius. T. VI. die XVI. Novbris. und bei Goldast. T. I. p. 182. sq.

***) Goldast. T. I. p. 141.

griechischen, selbst hebräischen, und die Erklärung des Wortes, seine Bedeutung u. d. gl. ist in lateinischer Sprache wieder gegeben, nur selten durch den deutschen Ausdruck verdeutlicht. Besonders gerne hat der Verfasser naturhistorische und mythologische Notizen beigefügt und häufig den officinellen Gebrauch der Pflanzen, Metalle rc. angegeben. Schon dieser Umstand spricht für die Autorschaft Iso's, und dazu kommt noch, daß Salomon nach beendigter Schulbildung alsbald an den Hof kam, und sofort in ein vielbewegtes Leben hineingezogen wurde, darum schwerlich, wenigstens nicht in dem Grade, wie Iso, die nöthige Muße zur Zusammenstellung eines so großen, so viele Belesenheit erfordernden Werkes hatte. Endlich tragen die ältesten Manuscripte dieses Glossars nicht den Namen Salomons als des Verfassers, sondern geben blos an, daß auf sein Geheiß dieß Werk zu Stande gekommen sey *). Darum schreiben wir dem Iso die Autorschaft desselben zu, und fügen nur noch bei, daß dieses Werk zunächst für die Erklärung der hl. Schrift bestimmt gewesen sey **).

Mit Iso theilte sich eine Zeit lang in die Leitung der Schulen von St. Gallen der Irländer Marcellus. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, während Grimald Abt von St. Gallen war, besuchte ein irländischer Bischof Marcus auf der Rückreise von Rom mit seinem Neffen Möngal das Kloster St. Gallen, um hier am Grabe seines heiligen Landsmannes Gallus seine Andacht zu verrichten. Dem

*) Neugart. l. c. p. 164. seq. **) S. Cleß. a. a. O. Thl. I S. 610. Anm.

jungen Möngal, den die Klosterleute nach seinem Oheime lieber Marcellus, d. h. den kleinen Marcus nannten, gefiel es in St. Gallen, noch mehr gefiel er den Mönchen, die einen so gelehrten in göttlicher und menschlicher Weisheit so bewanderten Mann für ihr Kloster zu gewinnen wünschten. So gieng denn Möngal leicht in ihren Vorschlag ein, und beredete auch seinen Oheim, in St. Gallen zu bleiben. Ihre Pferde und einen Theil ihres Geldes verschenkten beide an ihre Reisegefährten, ihre Bücher aber und Anderes brachten sie mit in das Kloster, bereicherten aber dieses noch mehr durch ihre Gelehrsamkeit. Marcus wurde später von K. Carl dem Kahlen in das St. Medardus-Kloster zu Soissons berufen, dem Marcellus aber wurde die innere Schule von St. Gallen anvertraut, in welcher Notker, Rapert und Tutilo seine ausgezeichnetsten Zöglinge, Notker bald sein Amtsgenosse wurde. Leider hat sich kein eigentlich-literarisches Werk von ihm erhalten, und die Nachwelt kann ihm nur mehr die Bildung so tüchtiger Schüler danken *).

Der gelehrteste unter denselben war Notker, der Stammler (Balbulus), oder der Heilige, Sohn adelicher Eltern aus dem Thurgau, geboren zu Elk, im jetzigen Canton Zürich, schon als Knabe dem hl. Gallus gewidmet. Wie gesagt, waren Iso und Marcell seine Lehrer gewesen, und er ihr eifriger, talentvoller und gelehriger Schüler, ganz den Wissenschaften und dem Unterrichte der jüngeren Mönche als Leh-

*) Cfr. Ecceh. jun. de cas. c. 1. bei Goldast. T. I. p. 12. 13. u. Ecceh. min. vita S. Notkeri. c. 7. bei Goldast. T. I. p. 230. Neugart. l. c. p. 163.

ter an der innern Schule sich widmend. Selber streng in Befolgung der klösterlichen Disciplin, verlangte er diese Genauigkeit und Pünktlichkeit auch von Andern, ein Feind alles nutzlosen Auslaufens aus dem Kloster, und alles leeren Geredes, ein steter Mahner der jüngeren Mönche, hochgeachtet durch seine Tugenden und geehrt durch den Ruhm, der gelehrteste Mann im ganzen Reiche Carls des Dicken zu seyn. Der Kaiser selbst schätzte ihn vor allen Andern und bediente sich vielfach seines Rathes und seiner Weisheit. Dieß beleidigte einst den Stolz eines kaiserlichen Caplans, und als sich Carl wieder einmal in St. Gallen aufhielt, wollte jener den geachteten Notker beschämen, und verabredete es mit einigen Genossen, diesem eine Frage vorzulegen, an deren Lösung er erliegen müßte. Die saubere Gesellschaft traf Notkern eben im Psalterium lesend, und seines Sieges gewiß sprach zu ihm der Caplan: „weißt du, gelehrter Mann, was Gott im gegenwärtigen Augenblicke thut?" — „Ich weiß es ganz genau, antwortete Notker, er thut, was er immer thut, er erhöhet die Niedrigen, und erniedrigt die Stolzen." Verlacht von seinen Genossen zog der Frager ab, und als er vollends das Unglück hatte, an demselben Tage vom Pferde zu fallen und die medicinische Hülfe Notker's gebrauchen zu müssen, war seine Demüthigung vollendet. Am größten und berühmtesten war Notker als christlicher Dichter, und ein Theil seiner Kirchenhymnen und Sequenzen wurde in Europa viele Jahrhunderte während der hl. Messe gesungen *). Eines seiner Lieder, von seinem Un-

*) Sie finden sich bei Pez Thesaur. T. I. P. I. p. 17—42.

fange Media vita genannt, ist bald Volkslied und später selbst trotz seines unschuldigen Inhaltes ein Zaubergesang geworden, so daß eine Synode zu Cöln im vierzehnten Jahrhundert es zu singen verbot *). Den berühmten Kirchenkalender, oder das Martyrologium Notkers hat uns Canisius **) aufbewahrt, es enthält für jeden Tag des Jahres die Namen der Heiligen, deren Andenken in verschiedenen Kirchen an diesem Tage gefeiert wird. Unbestritten gehört dem Notker auch die vita S. Galli in Versen und das Buch de interpretibus divinarum scripturarum, wovon schon oben gesprochen wurde. Notker nennt darin die besten Ausleger der hl. Schrift, deren Arbeiten beim theologischen Studium benützt werden sollen ***).

Nicht ohne Grund wird demselben Notker das in zwei Bücher getheilte Werk: de gestis Caroli Magni zugeschrieben. Da aber der Verfasser nicht bis zur vollen Evidenz ermittelt ist, wird er gewöhnlich nur monachus Sangallensis genannt. Daß er in diesem Kloster gelebt habe, ist aus dem Buche selber deutlich, ebenso, daß er zwischen den Jahren 884 bis 887 schrieb. Daß es aber Notker gewesen sey, wird daraus wahrscheinlich, daß sich dieser monachus lib. II. c. 26. edentulus et balbulus nennt, zahnlos und stammelnd, was am besten auf den gleichzeitigen Notker Bal-

*) Es ist zu lesen bei Arx a. a. O. S. 95. und hat die Hinfälligkeit des Lebens nebst Bitte an Gott um Schutz zu seinem Gegenstande. **) Lect. antiq. ed. Basn. T. II. P. III. p. 89—184. Die Monate November und Dezember fehlen. ***) Bei Pez. Thesaur. T. I. P. I. p. 1—14.

bulus paßt *). Das Werk wurde auf Befehl des Kaisers Carl d. Dicken verfaßt, der darin das Andenken seines Urahnen, Carls d. Gr. geehrt wissen wollte. Es enthält dieses Werk darum eine Menge Anekdoten zum Ruhme des Kaisers, welche großentheils in die deutschen Geschichtswerke übergegangen sind, wie z. B. der große Kaiser die adelichen Knaben, die zu lernen versäumten, beschämt habe, während er seine Gunst den fleißigen aus niederem Stande zuwendete, wie er einen Bewerber um ein Bisthum unter sein Militär steckte, weil dieser vor den Augen des Kaisers, um sich zu empfehlen, mit vieler Leichtigkeit und Behendigkeit auf sein Pferd sich geschwungen hatte u. d. gl. Nebenbei läßt es aber der Autor nie aus den Augen, die schlimmen Sitten der Geistlichkeit seiner Zeit, besonders des hohen Clerus zu zeichnen **).

In enger Freundschaft stand Notker mit den gleichzeitigen Gelehrten, seinen ehemaligen Mitschülern Rapert und Tutilo. Der Erstere, auch von adelicher Geburt, war, seitdem er selber aus der Schule getreten war, Vorsteher der äußern Schule, streng in Befolgung der Disciplin, noch strenger im Eifer für sein Lehramt, welchem zu Liebe er selbst manche Andachtsübungen versäumte, sich damit entschuldigend: „er höre dann am besten Messe, wenn er Andere solche gut zu halten unterrichte ***).“ Viele angesehene Weltgeistliche giengen aus seiner Schule hervor, und während

*) Canis. lect. antiq. ed. Basn. T. II. P. III. p. 65.

**) Das Werk findet sich bei Canis. l. c. p. 35—84.

***) Ecceh. in cas. c. 3. bei Goldast. l. c. p. 23.

seiner letzten Krankheit besuchten ihn 40 in hohen Würden stehende Geistliche, die ehemals seine Schüler gewesen waren. Eine seiner verdienstlichsten literarischen Arbeiten ist seine Geschichte des Klosters St. Gallen, de origine et diversis casibus monasterii S. Galli in Alamannia, von Gall an bis auf seine Zeit reichend und nachmals von mehreren, zuerst von Eccehard d. j. fortgesetzt *). Nebstdem war er der Verfasser von Kirchenliedern, Litaneien u. dergl.

Das dritte Glied in dem literarischen Bunde war Tutilo, gelehrt, wie seine Freunde, aber besonders ausgezeichnet als Musiklehrer der adelichen Jugend und noch mehr als Bauverständiger, als Maler und Bildschnitzer. Seiner Gestalt nach einem Athleten gleich, war er doch im Herzen milde, sanft und fromm, wie seine Freunde ein strenger Befolger der Klosterzucht, aber häufig abwesend, weil man seine Kunstfertigkeit zur Zierde auch entlegener Kirchen benützte. Im Kloster selbst nahm er Antheil an den wissenschaftlichen Unterhaltungen Notkers und Raperts, und saß mit ihnen oft bis tief in die Nacht hinein bei den gelehrten Beschäftigungen. Die trefflichen Freunde hatten aber auch ihre Feinde, selbst der Abtbischof Salomo war ihnen nicht gewogen, und hatte von der Zeit her, wo er mit ihnen in die Schule gieng, eine Abneigung gegen sie genährt. Diese Stimmung des Abtes benützte ein schlechter unwissender Mönch, Namens Sindolf, zu allerlei Belästigungen der Freunde und zu Verläumdungen bei dem Abte. Einmal zerschnitt er dem Notker eine griechische Abschrift der canonischen Briefe, ein

---

*) Bei Goldast. T. I.

andermal stieß er ihm seinen Weinkrug absichtlich um, und belauschte häufig die Freunde, um ihre Reden dem Abte zu hinterbringen. Dieß beobachtend und seiner Chikanen müde, gedachten die Freunde, einmal die hinterlistige Bosheit Sindolfs zu bestrafen. Als sie nun wieder Nachts im Schreibzimmer im Gespräche beisammen saßen, bemerkte Tutilo den am Fenster lauschenden Sindolf, theilte in lateinischer Sprache, damit Sindolf es nicht verstand, den Andern seinen Plan mit und schickte schnell den Rapert fort, damit er mit einer Geißel sich hinter Sindolf schleiche, Notker aber gieng, weil kein Freund solcher Auftritte, unterdessen in die Kirche. Sobald nun Rapert in Sindolfs Nähe war, sprang Tutilo schnell ans Fenster, packte mit aller Kraft den Sindolf an den Haaren, drückte ihn fest an die Mauer, so daß Rapert ungesehen und ungestört ihn von hinten mit der Geißel bearbeiten konnte. Endlich auf Sindolfs jämmerliches Geschrei kamen andere Mönche herbei, Rapert entfernte sich schnell, Tutilo aber rief nach Licht, denn er habe den Teufel gefangen, welchen ein Engel des Herrn tüchtig gepeitscht habe. Die Mönche staunten, freuten sich im Stillen über die gerechte Strafe des Lauschers, meinten jedoch, für so ernsthafte, gelehrte Männer wollen sich solche Späße nicht ganz schicken. Sindolf aber ließ sich beschämt mehrere Tage nicht mehr sehen, bis neue Gnaden Salomons ihm den Schmerz vergessen machten *).

Einige weitere hübsche Anekdoten von Tutilo erzählen

---

*) Ecceh. in cas. c. 3. Goldast. l. c. p. 24. u. Ecceh. vita S. Notkeri. c. 20. p. 238.

uns dieselben Ecceharde, wie er in Mainz einen Mönch von St. Alban, der sich unanständig gegen eine Frau betrug, mit seiner Reitpeitsche derb abprügelte unter den Worten, daß er ihm dieß vom hl. Gallus zum Geschenke mitbringe; wie er ferner auf seiner Reise nach Metz mit einem tüchtigen Prügel zwei Räuber in die Flucht jagte; welch' kunstreiche Arbeiten er in Mainz, Metz und anderswo verfertigt habe u. dergl. Einige noch vorhandene Schnitzarbeiten Tutilo's beschreibt Herr von Arx *).

Am frühesten unter den drei Freunden starb Rapert, schon ihm Jahre 897, die beiden andern aber verschieden im Jahre 912, nachdem sie eben noch das Ende der carolingischen Dynastie in Deutschland gesehen hatten.

§. 6. Die bedeutendsten Gelehrten und Schriftsteller Alemanniens während des zehnten Jahrhunderts. Es ist althergebrachte und auf die Auctorität großer Männer gegründete Ansicht, daß das zehnte Jahrhundert eines der finstersten und sittenlosesten in der Geschichte gewesen sey. Drei große Männer und Geschichtsforscher aus Italien, Angelus Politianus, Laurentius Valla und Baronius haben uns dieß zuerst gesagt, und wir Deutsche haben ihnen in der Regel nachgesprochen, ohne zu bedenken, daß das zehnte Jahrhundert die Zeit unserer Ottonen sey, daß Deutschland damals große heilige Männer auf seinen bischöflichen Stühlen gesehen habe, und daß in seinen Klöstern die Wissenschaften in schöner Blüthe standen. Italien allerdings, und das hatten vorzüglich jene großen Gelehrten im Auge, Italien war

*) S. 99. 100.

von schnöder Parteiung zerrissen, die alte Hauptstadt der Christenheit ein Schauplatz der wildesten Leidenschaften, Sankt Petri heiliger Stuhl entwürdigt und geschändet. Aber Deutschland sah in Augsburg die heiligen Bischöfe Adalbero und Ulrich, in Cöln den heiligen Bruno, den Bruder Ottos I. — eine wahre Wohlthat für Deutschland. Den Stuhl von Regensburg zierte der heilige Wolfgang, in Passau spendete der ehrehrwürdige Piligrim seinen Segen, um Constanz haben sich Salomo III, Nothing, St. Conrad und St. Gebehard große Verdienste erworben. Wie es in unseren Klöstern gestanden habe, davon mag der h. Adalbero von Augsburg zeugen, der nach St. Gallen gekommen war, um hier am Grabe des h. Gallus seine Andacht zu verrichten, und zurückgekehrt, seinen Freunden erklärte: „Einen Heiligen und zwar einen todten habe ich gesucht, und viele lebende Heilige habe ich hier getroffen *)." In demselben St. Gallen erhielten auch der h. Ulrich von Augsburg, Salomo III. und sein Nachfolger Nothing von Constanz ihre Bildung, über Reichenau aber sagt der Biograph des heiligen Wolfgang, daß man diesen als Jüngling in jene Klosterschule geschickt habe, weil hier die Studien ganz besonders blüheten **). Blicken wir endlich noch auf Hirsau und seine Schule, ein und dreißig Jahre leitete hier um diese Zeit Luthelm mit Ruhm und Glück die Studien, und aus Hirsau würden zum Theile in die ersten Städte Deutschlands Gelehrte berufen. Um die Mitte des verschrienen zehnten Jahrhunderts aber hatte dasselbe Hirsau

*) Ecchard de cas. c. 1. b. Goldast. T. I. p. 14.

**) Neugart. l. c. p. 320. 301.

seinen grossen Lehrer und Gelehrten Meginrad, den zu hören die bedeutendsten Männer anderer Klöster kamen, und dem der gelehrte Witichind das schöne Zeugniß gegeben hat: monachorum ille doctissimus praeceptor veluti Hieronymus alter divinarum interpres scripturarum profundissimus sua nos eruditione vertit in stuporem, ut vere coelestis sapientiae dici queat armarium; quippe quem nihil lateat doctrinarum. Und Meginrad war nicht eine vereinzelte Erscheinung seiner Zeit und seines Klosters, denn derselbe Witichind gesteht, er habe in Hirsau viele Mönche getroffen, ausgezeichnet durch die Heiligkeit ihres Lebens und durch den Reichthum ihrer Kenntnisse *). Auch als Schriftsteller hat sich Meginrad ausgezeichnet, und ist der Verfasser eines Commentars über die Psalmen, eines kleinen, aber sehr geschätzten Werkes über die kirchliche Chronologie und einiger anderen verlornen Schriften **).

Die meisten und bedeutendsten Schriftsteller zählte St. Gallen in diesem Jahrhundert, nämlich drei Ecceharde und zwei berühmte Notkere.

Der älteste unter diesen Gelehrten war Ecceharb I. oder der Dekan, aus dem edlen Geschlechte von Jonschwil, Neffe der heiligen Klausnerin Rachild und Mitschüler des h. Ulrich, nachmaligen Bischofs von Augsburg. Lange leitete er die Schule von St. Gallen, bis ihn Abt Cralo zum Großdekan bestellte, und ihm zuletzt bei zunehmender Altersschwäche die ganze Verwaltung des Klosters überließ. Die Mönche

*) Trithem. Chron. Hirs. T. I. p. 98. 99.

**) Trithem. l. c. p. 109.

waren mit seiner Administration so sehr zufrieden, daß sie ihn nach Eralos Tode zum Abte erwählten. Aber Eccehard schlug diese Würde aus, und lenkte die Wahl auf den jungen Burkard aus dem kaiserlichen Hause. Otto I. wollte diese Wahl anfangs nicht genehmigen, und tadelte die Mönche, daß sie nicht den würdigen Eccehard gewählt hätten. Erst, als er erfuhr, daß Eccehard die Abtei ausgeschlagen und für Burkard gewirkt habe, bestättigte der edle Kaiser die Wahl seines eigenen Verwandten mit den bekannten Worten: tune eris abbatulus meus? und intonirte selber bei dessen Einsetzung das Te deum laudamus *). Wie bei Kaiser Otto I., so auch bei Pabst Johann XII. stand Eccehard in hohem Ansehen und großer Achtung. Eccehard war einmal nach Rom gereist, und hatte hier wegen seiner Gelehrsamkeit die Augen des Pabstes auf sich gezogen, der ihn längere Zeit in Rom behielt, um sich seines Rathes bedienen zu können. Und als Eccehard sechs Wochen lang in Rom darniederlag, bezeugte ihm der Pabst seine Zuneigung und seine Achtung durch wiederholte Besuche und durch alle mögliche Unterstützung. Endlich entließ er ihn mit vielen Reliquen beschenkt nach St. Gallen, und hier war Eccehard immer ein Vater und Beschützer der Armen.

Als Schriftsteller hat er sich durch mehrere Kirchenlieder, durch eine Biographie Walthers und einige kleinere Werke bemerklich gemacht. Auf Geheiß seines ehmaligen Mitschülers St. Ulrich unternahm er auch eine Biographie der h. Wibo-

*) Acceh. de cas. c. 9. 11. bei Goldast. p. 40. 41.

tate, die er aber vom Tode überfallen († 973) nicht beendigen konnte *).

Ihn übertraf an Gelehrsamkeit seiner Schwester Sohn Ecceh ard II., minor oder auch palatinus genannt, weil er wegen seiner Gelehrsamkeit an den Hof Ottos I. zur Erziehung Ottos II. berufen wurde. Er war ein schöner, ansehnlicher Mann, mit feurigem Blicke, beredt und von hellem Verstande. Besonders zeichnete er sich durch seine philologischen Kenntnisse aus, stand der äußern und innern Schule von St. Gallen lange mit vielem Ruhme vor, und machte seine Zöglinge zu tüchtigen Lateinern, so daß außer den jüngsten keiner wagen durfte, ein Wort deutsch zu reden. Viele seiner Schüler wurden noch bei seinen Lebzeiten Bischöfe, und als er einmal einer Synode in Mainz anwohnte, standen sechs der anwesenden Bischöfe auf und begrüßten ihn als ihren Lehrer **).

Damals lebte auf Hohentwiel die Wittwe des schwäbischen Herzogs Burkard, Hadewig, berühmt durch den Ernst ihres Lebens und ihre wissenschaftliche Bildung. Sie war früher an den griechischen Kaiser verlobt gewesen und hatte deßhalb gründlichen Unterricht in der griechischen Sprache erhalten. Aber sie brach jene Verbindung wieder ab und vermählte sich mit dem Herzoge Burkard III. von Alemannien. Nach dem Tode ihres Gemahls lebte sie dem Gebete, den Wissenschaften und der Förderung löblicher Anstalten, besonders freigebig gegen die Klöster. Einst war sie nach St. Gallen gekommen, um zu beten. Als ihr nun der Abt

*) Ecceh. de cas. c. 9. b. Gold. p. 39. Arx a. a. O. S. 271 ff.

**) Ecceh. de casib. c. 10. b. Goldast. p. 42.

waren mit seiner Administration so sehr zufrieden, daß sie ihn nach Cralos Tode zum Abte erwählten. Aber Ecceharb schlug diese Würde aus, und lenkte die Wahl auf den jungen Burkard aus dem kaiserlichen Hause. Otto I. wollte diese Wahl anfangs nicht genehmigen, und tadelte die Mönche, daß sie nicht den würdigen Ecceharb gewählt hätten. Erst, als er erfuhr, daß Ecceharb die Abtei ausgeschlagen und für Burkard gewirkt habe, bestättigte der edle Kaiser die Wahl seines eigenen Verwandten mit den bekannten Worten: tunc eris abbatulus meus? und intonirte selber bei dessen Einsetzung das Te deum laudamus *). Wie bei Kaiser Otto I., so auch bei Pabst Johann XII. stand Ecceharb in hohem Ansehen und großer Achtung. Ecceharb war einmal nach Rom gereist, und hatte hier wegen seiner Gelehrsamkeit die Augen des Pabstes auf sich gezogen, der ihn längere Zeit in Rom behielt, um sich seines Rathes bedienen zu können. Und als Ecceharb sechs Wochen lang in Rom darniederlag, bezeugte ihm der Pabst seine Zuneigung und seine Achtung durch wiederholte Besuche und durch alle mögliche Unterstützung. Endlich entließ er ihn mit vielen Reliquen beschenkt nach St. Gallen, und hier war Ecceharb immer ein Vater und Beschützer der Armen.

Als Schriftsteller hat er sich durch mehrere Kirchenlieder, durch eine Biographie Walthers und einige kleinere Werke bemerklich gemacht. Auf Geheiß seines ehmaligen Mitschülers St. Ulrich unternahm er auch eine Biographie der h. Wibo-

*) Ecceh. de cas. c. 9. 11. bei Goldast. p. 40. 41.

rada, die er aber vom Tode überfallen († 973) nicht beendigen konnte *).

Ihn übertraf an Gelehrsamkeit seiner Schwester Sohn Ecceharb II., minor oder auch palatinus genannt, weil er wegen seiner Gelehrsamkeit an den Hof Ottos I. zur Erziehung Ottos II. berufen wurde. Er war ein schöner, ansehnlicher Mann, mit feurigem Blicke, beredt und von hellem Verstande. Besonders zeichnete er sich durch seine philologischen Kenntnisse aus, stand der äußern und innern Schule von St. Gallen lange mit vielem Ruhme vor, und machte seine Zöglinge zu tüchtigen Lateinern, so daß außer den jüngsten keiner wagen durfte, ein Wort deutsch zu reden. Viele seiner Schüler wurden noch bei seinen Lebzeiten Bischöfe, und als er einmal einer Synode in Mainz anwohnte, standen sechs der anwesenden Bischöfe auf und begrüßten ihn als ihren Lehrer **).

Damals lebte auf Hohentwiel die Wittwe des schwäbischen Herzogs Burkard, Hadewig, berühmt durch den Ernst ihres Lebens und ihre wissenschaftliche Bildung. Sie war früher an den griechischen Kaiser verlobt gewesen und hatte deßhalb gründlichen Unterricht in der griechischen Sprache erhalten. Aber sie brach jene Verbindung wieder ab und vermählte sich mit dem Herzoge Burkard III. von Alemannien. Nach dem Tode ihres Gemahls lebte sie dem Gebete, den Wissenschaften und der Förderung löblicher Anstalten, besonders freigebig gegen die Klöster. Einst war sie nach St. Gallen gekommen, um zu beten. Als ihr nun der Abt

*) Ecceh. de cas. c. 9. b. Gold. p. 39. Arx a. a. O. S. 271 ff.
**) Ecceh. de casib. c. 10. b. Goldast. p. 42.

Burkard, ihr Oheim, wie gewöhnlich Geschenke anbot, erbat sie sich statt derselben den gelehrten Ecceḥard auf einige Zeit zu ihrem Lehrer.

Bei seiner Ankunft in Hohentwiel ward Ecceḥard aufs Ehrenvollste empfangen, und häufig von der Herzogin besucht, welche unter seiner Anleitung die Classiker las. Auch den Caplänen der Herzogin mußte Ecceḥard Unterricht ertheilen und es herrschte ein reges wissenschaftliches Treiben am herzoglichen Hofe.

Nachmals empfahl Hadewig ihren Lehrer dem Kaiser Otto I. als Rath und Capellan, vornehmlich als Lehrer für den jungen König Otto II., und auch hier wußte sich Ecceḥard die Achtung der höchsten Personen zu erwerben. Otto wollte ihm deßhalb die Abtei Ellwangen verleihen, aber die fromme Kaiserin Adelheide konnte sich nicht entschließen, einen so nützlichen Mann jetzt schon vom Hofe zu entlassen, und verhieß ihm statt jener Abtei einen bischöflichen Stuhl.

Nachdem Ecceḥard lange in dieser Stellung gewirkt hatte, wurde er Domprobst zu Mainz und starb daselbst am 23. April 990.

Ecceḥards schriftstellerische Arbeiten sind verloren, mit Ausnahme einiger Gespräche, die er als Tachygraph — eine Seltenheit jener Zeit — nachgeschrieben und die Ecceḥard IV. aus dem eilften Jahrhundert in seiner oftcitirten Schrift de casibus monasterii S. Galli aufbewahrt hat *).

*) Siehe über Ecceḥard II., bei Eccehard. de casib. c. 10. p. 42 seq. Arx a. a. O. 273. Pfisters Gesch. v. Sch. Buch II. S. 48 ff. Jodoc. Metzler de vir. illustr. Sangall. c. 34. bei Pez. Thes. T. I.

Weniger berühmt ist Ecceḥard III., Schwestersohn des Vorhergehenden, wenigstens sind wenige Nachrichten über ihn auf uns gekommen. Dreißig Jahre lang bekleidete er das Amt eines Dekans in St. Gallen, war längere Zeit auch Schulvorsteher und wurde wie sein Oheim an den Hof der Herzogin Hadewig berufen, um die Capläne derselben zu unterrichten. Sein vertrauter Freund war Wichart, sein ehemaliger Mitschüler, der tief betrübt über Eccehards Tod sich über die Leiche hinwarf und da selber den Geist aufgab *). Unzweifelhaft ächte Schriften von diesem Ecceḥard haben sich nicht erhalten.

Zum wissenschaftlichen Glanze St. Gallens im zehnten Jahrhunderte trugen insbesondere die beiden Notkere, der Arzt und Labeo, nicht wenig bei.

Notker, der Arzt, physicus, war der Oheim des Abtes Notker, unter welchem er selber in St. Gallen lebte, und ein Neffe Ecceḥards I., der ihn ins Kloster gebracht hatte. Neben den nothwendigen Mönchsstudien beschäftigte er sich hauptsächlich mit der Arzneikunst und Malerei, und erreichte namentlich in der ersten einen ausgedehnten Ruhm in Deutschland, weßwegen er häufig zu den Fürsten und Kaisern gerufen wurde. Wer einige medicinische Kunststücke von ihm erfahren will, findet sie bei Ecceḥard **), in der Prognostik wäre nach diesen Erzählungen wohl Hippokrates gegen ihn ein Stümper gewesen.

Auch als Hymnendichter und Componist zeichnete er sich aus und trug durch seine Gemälde viel zur Verschönerung

*) Jodoc. Metzler. l. c. c. 35. **) Ecceh. de cas. c. 13.

von St. Gallen bei. Uebrigens war Notker ein strenger Eiferer für die Klosterdisciplin, und es wurde ihm dafür der Beinahme Pfefferkorn (piperisgranum) aufgeheftet. In seinem Alter hatte er das Unglück, zu erblinden, fand aber bei diesem Unglücke Trost in der gesteigerten Achtung seiner Klostergenossen und seines Kaisers, der ihm schon vorher einen Beweis seiner Zuneigung in der Bestättigung seines Neffen, des jungen Notkers, zum Abte gegeben hatte *).

Für den gelehrtesten Mann des deutschen Reiches während des zehnten Jahrhunderts galt Notker der Wulstlippige, Labeo, berühmt als Theolog, Musiker, Dichter, Mathematiker, Astronom und Philolog, verdient um die deutsche Muttersprache, als der Erste der es wagte, sie auch für gelehrte Werke zu benützen. Dahin gehören seine noch vorhandenen Auslegungen über die Psalmen und Uebersetzungen aristotelischer Schriften, des Werkes de consolatione philosophiae von Boëthius u. d. g. **), von denen jedoch nur seine Uebersetzung und kurze Erklärung der Psalmen gedruckt ist ***). Viele andere seiner Werke sind verloren gegangen, aber sein Ruhm hat sich durch alle Jahrhunderte erhalten als der eines tugendhaften, um die Wissenschaften verdienten Mannes, der als Schriftsteller und langjähriger Lehrer gewissenhaft und tüchtig auf seine Zeit einwirkte. Seinem schönen Leben machte im Jahre 1022 die Pest, welche damals Deutschland verwüstete und manche Klöster entvölkerte, ein Ende. Seinem

*) Ecceh. de casib. c. 13. Jodoc. Metzler. l. c. c. 36. Arx. a. a. S. 275. **) Arx. a. a. S. 276. ***) In Schilteri Thesaur. antiq. T. I.

Wunsche gemäß wurden, als er dem Tode nahe war, die Armen zu einer Mahlzeit an seinem Sterbebette versammelt, und er verschied, während sich jene durch seine Güte erquickten *). Mit ihm starben an demselben Tage, den 22. Juli, noch drei andere Professoren von St. Gallen an der Pest, Rudpert, Anno und Erimbert *).

§. 7. Die bedeutendsten Gelehrten und Schriftsteller Alemanniens während des eilften Jahrhunderts. Im zehnten Jahrhundert war Reichenau in Betreff der Wissenschaften von seinem Nachbarkloster St. Gallen bei weitem übertroffen worden, und nicht der Name Eines Reichenauer Schriftstellers ist aus dieser Zeit auf uns gekommen, nur von einigen anonymen unbedeutenden Werken hören wir **). Seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts aber treffen wir auch hier wieder nicht unbedeutende Gelehrte, die beiden Mönche Burkard und Rupert, beide Dichter, der letztere Oheim des berühmten Hermann des Gebrechlichen und Verfasser eines jetzt verlornen Trauergedichtes auf den Ruin Reichenaus unter Abt Immo. Zum Glücke wurde dieser rohe Tyrann schon nach zwei Jahren entsetzt, und es folgte ihm 1008 Berno oder Bernhard, welcher selbst ein gelehrter Mann in seiner vierzigjährigen trefflichen Amtsverwaltung den Glanz Reichenaus und seiner Schule wieder herzustellen eifrig bemüht war. Er war früher Mönch im Kloster Prüm (bei Trier) gewesen und wurde von dem wohlge-

*) Arx. a. a. O. S. 277. **) Neugart. l. c. p. 321. Egon de vir. illust. Augiae div. in Pez. Thes. T. I. P. III. p. 682 sq.

sinnten Kaiser Heinrich II. dem unglücklichen Kloster vorgesetzt. Egon schildert ihn als einen Mann, der den vorzüglichsten Gelehrten, die Reichenau je gehabt, an die Seite wo nicht vorgesetzt zu werden verdient, ausgezeichnet unter den Dichtern seiner Zeit, berühmt als Redner, ein vorzüglicher Denker, in der Musik praktisch und theoretisch gebildet, Schriftsteller über dieselbe, und auch mit so großen theologischen Kenntnissen ausgerüstet, daß er die Bewunderung Aller auf sich zog *). Er war der Verfasser einer bedeutenden Anzahl von Werken, von denen einige, darunter besonders bedauerlich seine Historia Alemannorum, aus der Trithemius viel für sein Chronikon geschöpft hat, verloren sind. Glücklicheres Loos haben seine Schriften über Musik gehabt, welche Abt Gerbert von St. Blasen sammelte und abdrucken ließ **). Die wichtigsten, noch vorhandenen Schriften Bernos sind: 1) de officio missae, seu de rebus ad officium missae spectantibus ***). 2) Vita S. Udalrici, Augustani episcopi ****). 3) De varia psalmorum atque cantuum modulatione †). 4) Officium de S. Udalrico, Aug. epo. nebst vielen Hymnen ††). 5) Prologus in Tonarium. 6) Tonarius. 7) De consona tonorum †††) und 8) viele Briefe ††††).

---

*) Egon. de vir. illust. Augiae. l. c. p. 687. **) Script. eccles. de Musica. T. II. ***) In der Bibl. P. P. T. XI. ****) Bei Surius. die 4. Julii. †) Bei Gerbert. l. c. p. 91. ††) Bei Gerbert. l. c. p. 117. †††) Alle bei Gerbert. l. c. ††††) Neugart. l. c. p. 508. sq.

Unter Abt Berno war **Hermann der Gebrechliche**, der Sohn des Grafen Wolfrad II. von Vöhringen und der Gräfin Hiltrudis ins Kloster Reichenau getreten. Er war im Jahre 1013 geboren, und von Kindheit an durch Gichtschmerzen so übel zugerichtet, daß er sich ohne fremde Hülfe nicht von der Stelle bewegen konnte und auch seiner Sprachwerkzeuge nicht ganz mächtig war. Aber in seinem gebrechlichen Körper wohnte eine starke, kräftige Seele, und der lahme Leib war die Wohnung eines frei und kühn aufstrebenden Geistes, dessen unauslöschliche Wißbegier jene hemmende Fessel des Körpers besiegte. Frühe wurde Hermann von seinen Eltern mit richtigem Blicke fürs Klosterleben bestimmt *), denn hier öffnete sich ihm ein Kreis schöner Wirksamkeit, den er in seinem Zustande in der damaligen Welt nirgend anderswo gefunden hätte. In kurzer Zeit hatte er in der lateinischen, griechischen und arabischen Sprache solche Fortschritte gemacht, daß er sich in ihnen mit derselben Geläufigkeit, wie in seiner Muttersprache ausdrücken konnte, auch die hebräische Sprache war ihm nicht fremd. Dabei war er einer der besten Dichter seiner Zeit, sehr bewandert in der Geschichte, Musiker, Philosoph, Theolog und besonders Mathematiker und Astronom, und fast in allen diesen Richtungen bedeutender Schriftsteller. In seinem Lehramte, welches er durch mehrere Jahre hindurch mit großem Ruhme verwaltete, gewann er die Herzen seiner Zöglinge durch bewunderungswürdige Milde und Freundlichkeit und durch den

*) Mit 7 Jahren kam er ins Kloster, wie er selber in s. Chron. ad ann. 1020 sagt.

Gehalt seiner Worte in dem Grade, daß sie mit ausgezeichneter Liebe an ihm als an ihrem Orakel hiengen. Manche seiner Schüler sind nachmals zu hohen kirchlichen Ehren gelangt.

Aber dem ebenso segensreichen als von körperlichen Leiden gedrückten Leben Hermanns machte ein früher Tod schon am 24sten September 1054 ein Ende, nachdem Hermann ein Alter von 41 Jahren erreicht hatte. Auf Bitten der Familie wurde der Leichnam aus dem Kloster verabfolgt und hat in Altshausen (im württemberg. Oberamte Saulgau) seine Ruhestätte gefunden.

Der Catalog der Werke Hermanns, von denen sich manche erhalten haben, ist folgender *): 1) De musica lib. I. 2) De monocordo lib. I. **). 3) De astronomia lib. I. 4) De compositione astrolabii lib. III. ***). 5) De utilitate astrolabii lib. II. †). 6) De eclipsibus solis et lunae lib. I. 7) De computo lib. I. 8) De quadratura circuli lib. I. 9) De conflictu Rythmimachiae lib. I. 10) De physiognomia lib. I. 11) De geometria. 12) Libellus de octo vitiis principalibus. 13) De virtutibus. 14) Gesta Conradi II. et Henrici III. impp. 15) mehrere Lebensbeschreibungen von Heiligen, 16) verschiedene Briefe, 17) Gedichte, unter welchen die ins Brevier aufgenommenen Salve regina und Alma redemptoris mater die bedeutendsten sind, end-

---

*) Neugart. l. c. p. 514. **) Bei Gerbert. Script. eccles. de musica. T. II. p. 125. 155. ***) Pez. Thes. T. III. P. II. p. 95. hat eines dieser Bücher unter dem Titel: de mensura astrolabii. †) Pez. Thes. l. c. p. 109—140.

lich 18) sein berühmtes Chronikon vom Anfange der Welt bis 1053, welches in zahlreichen Ausgaben erschienen für die Geschichte von sehr großer Bedeutung ist und schon für sich allein dem Hermann den beständigen Dank der Nachwelt gesichert hätte. Dieses Chronikon ist in dreierlei Gestalten vorhanden, welche zusammengestellt sich finden in Pistorii script. rerum german. edit. Struvii. T. I. p. 117—297. mit einer Fortsetzung von Berthold, Hermanns Schüler und Freund, bis zum Jahre 1065. Eine neue, vielfach verbesserte und berichtigte Ausgabe dieses Chronikons hat P. Ussermann, Bibliothekar in St. Blasien im J. 1790. in Quart besorgt und ist auch der Biograph Hermanns geworden *).

Auch Hermanns Bruder, Werinhar war damals ein gelehrter Mönch in Reichenau, den seine Wißbegierde und Frömmigkeit nach Palästina trieb, der aber dort seinen Tod und auf dem Blutacker, Hakeldama, sein Begräbniß fand **).

Das Kloster St. Gallen hatte in diesem Jahrhundert die beiden Historiographen Eccehard IV. und Hepidannus.

Eccehard IV. war ein Zögling Notkers des Wulstlippigen, bewandert in der lateinischen und griechischen Sprache, in der classischen und patristischen Literatur und Vorsteher der Schule seines Klosters. Den Dank der Nachwelt verdiente er sich durch seine in vorliegender Abhandlung so oft benützte und citirte Schrift, de casibus monasterii S. Galli

---

*) In s. Prodrom. Germ. sacrae. T. I. Sonst finden sich noch Nachrichten über Hermann bei Egon de vir. illust. Augiae. l. c. p. 688 seq. und bei Trithem. de script. eccles. c. 321. p. 83. **) Neugart. l. c. p. 515.

in Alamannia, die als Fortsetzung der von Rapert angefangenen Hauschronik in erweitertem Plane die Geschichte St. Gallens von Abt Salomon bis zum Abte Immo (exclus.) fortführt *). Von einer zweiten, nicht gedruckten Schrift Eccehards hat uns Herr von Arx Nachricht gegeben. Es ist dieß der liber Benedictionum, und enthält verschiedene Gedichte über Religionsgeheimnisse, auf Kirchenfeste, Aufschriften zu Gemälden, Grabschriften und Segenssprüche über Speisen. Eccehard starb ums Jahr 1070 **).

Etwas später als Eccehard lebte und schrieb Hepidanus, Mönch von St. Gallen ums Jahr 1072. Er ist der Verfasser einer Biographie der heiligen Clausnerin Wiborad, welche, aus adelichem Geschlechte, schon von Jugend auf große Aszese übte, und sich in späteren Jahren nahe bei dem Kloster St. Gallen in einer kleinen Clause einschließen ließ. Sie brachte ihre Zeit mit Beten, Zeugeweben und mit Unterricht zu, den sie von ihrem Fensterchen aus ertheilte. Im Jahre 925 fand sie ihren Tod bei einem Einfalle der Hunnen. Ihre von Hepidann verfaßte Biographie hat Goldast drucken lassen ***). Außer diesem Buch werden auch Annalen, die vom Jahre 708 bis 1050 gehen, dem Hepidannus zugeschrieben. Aber diese kurzen Annalen sind schon lange vor Hepidann angefangen worden, und er hat nur das Verdienst, einer der Fortsetzer derselben gewesen zu seyn. Auch sie finden sich bei Goldast.

In demselben eilften Jahrhundert standen auch die Dom-

---

*) Bei Goldast. T. I. P. I. **) Arx. a. a. O. S. 297.

***) Rerum alam. script. T. I.

schule zu Constanz und die Klosterschule in Petershausen, die erstere unter ihren Vorstehern Adalbert, Bernard und Bernold, die letztere unter den Scholastikern Bernhard und Ruodpert und durch andere Gelehrte in ansehnlichem Flore *), da aber keine berühmten Schriftsteller daraus hervorgiengen, können wir sie Kürze halber übergehen und bemerken nur noch, daß die zweite Hälfte des eilften Jahrhunderts für die wissenschaftliche Blüthe Alemanniens eine ungünstige, traurige Zeit war, denn unser Vaterland wurde Kriegsschauplatz in den Kämpfen und Wirren jener Zeit, besonders im Streite Rudolphs von Schwaben mit Kaiser Heinrich IV. und Klosterzucht und wissenschaftliche Studien wurden vergessen, zum Theile verachtet. Erst von Hirsau aus sollte wieder neues Leben in die zerfallenen und entarteten Klöster Alemanniens kommen, aber die alte Blüthe kam nimmer wieder.

*) Neugart. l. c. p. 503. seqq.

D. Hefele.

2.

Die späteren Schicksale Johannes des Täufers.

Eine biblische Skizze.

„Der Mensch kann nichts nehmen, wenn es „ihm nicht gegeben ist aus dem Himmel;“ [1]) ein Wort Johannes des Täufers, aber auch eine Lehre der ganzen heiligen Schrift, der Weltgeschichte, und der Erfahrung jedes Menschen; eine Lehre, deren einzelne Bewahrheitungen das Gemüth des Beobachters auf sehr manchfaltige Weise ansprechen. Gehen all' die Streiche, welche ein Herodes durch die Hände seiner Knechte auf das Leben des messianischen Kindes zu führen wähnt, in die Luft, weil der Himmel ihm das Kind nicht gibt, welches er dem Himmel nicht nehmen kann [2]): so ist Das eben so tröstlich, wie wenn den Myriaden eines sieggewohnten Heeres die Glieder erstarren und die Waffen entfallen an der Gränze des Landes, das sie nicht nehmen dürfen, weil es ihnen der Himmel nicht gibt. — Legt ein Simon Geld auf den Tisch, um dafür die Macht der heiligen Wunderthätigkeit zu [3]) nehmen, die der Himmel ihm nicht gibt: so macht das unwürdige Verlangen einen nicht minder widerlichen Eindruck, wie wenn ein ungeistlich Gesinnter für die auf Erwerbung aufblähender Kenntnisse verwendeten Kosten das Priester Amt nehmen zu dürfen wähnt, welches der Himmel ihm nicht gibt. — Wirft ein Erdenfürst, der

---

1) Joh. 3, 27. 2) Matth. 2. 3) Apg. 8, 18 ff.

nicht einmal über das Gewürm gebieten kann, um seinen Leib ein schimmerndes Gewand, und setzt sich kindisch eitel auf den Thron, um als ein Gott begrüßt zu werden [1]: so ist Das lächerlich; komisch ist es aber nicht minder, wenn ein Haufe von Thoren durch gellenden Lärm die Burg zu erstürmen wähnt, die auf einem Felsen steht, an welchem die winzigen Töne verhallend sich brechen. — Erhaben ist es, wenn am Saume des Felsen, über welchen die Wuth Ihn hinabstürzen will, der Herr sich umkehrt, und mitten durch seine unmächtigen Gegner, denen es nicht gegeben ist, Ihn zu nehmen, hindurchgeht [2]; erhaben desgleichen, wenn Zeugen der Wahrheit unerschrocken in den Kerker und Tod für sie gehen, weil ihnen die Kraft dazu und die Freude daran vom Himmel gegeben ist. — Trit endlich eine vom Himmel ausgezeichnete Persönlichkeit, nachdem sie ein weithin leuchtendes Licht angezündet und eine neue Ordnung eingeleitet hat, unvermeidlich auf die Stufe gemein menschlicher Einsicht, und mit ihrer Wirksamkeit in die Bahn eines menschlichen Meisters zurück aus dem Grunde, weil der Himmel, aus dem der Mann mit dem Geiste und der Macht eines Propheten ausgerüstet war, die außerordentliche Gabe wieder von ihm nimmt: so gibt uns Das den Eindruck des Tragischen. Tragisch, so muß man die Geschichte Johannis des Täufers nennen; denn sie zeigt uns den Abstand menschlichen Thuns von höherem Walten, das Herrschen und Bleiben göttlicher Werke bei dem Sinken und Vergehen menschlicher und zwar edler menschlicher Gestaltun-

1) Apg. 12, 20 ff. 2) Luc. 4, 30.

gen, in einer Reinheit, Erhabenheit und Wahrheit, wie wir sie umsonst in der profanen Geschichte und Poesie suchen würden. Rein tragisch ist der Charakter des Johannes, weil das Zurücktreten des Täufers in eine untergeordnete Stellung und Bahn lediglich durch die Natur seines Standpunctes, keineswegs durch eine Verschuldung von seiner Seite herbeigeführt wird; erhaben tragisch ist er, weil der Täufer mit aller Klarheit des Bewußtseyns und ohne das mindeste Widerstreben von seiner Höhe herabsteigt; Wahrheit hat das Tragische der Geschichte des Johannes, weil es weder der blinde Zufall ist, noch das starre Fatum, noch auch die Macht der Bosheit, wodurch der Täufer von seiner Höhe herabgestürzt und unter den Trümmern derselben begraben würde; es ist die Hand der göttlichen Liebe und Weisheit, die ihn aus der erhabenen Stellung herabhebt, um ihn selber weiter zu bringen, und indem sie auf den von ihm geebneten Grund ihr eigenes Werk einsetzt, ihn selber vollendet.

I.

Johannes — der größte Prophet.

„Auf daß Er Israel offenbar werde, um deßwillen bin ich gekommen" [1]). Der Täufer machte Ihn Israel kund. Wie er den Messias angekündigt hatte, und auf seinem Pfade vorhergegangen war, ehe denn Jesus auftrat [2]): so hielt er, nachdem er bei der Taufe Jesu vom Himmel her die Ge-

---

1) Joh. 1, 31. 2) Matth. 3, 1—12. Marc. 1, 1—8. Luc. 3, 1—20. Joh. 1, 19—28.

wißheit erhalten hatte, daß Jesus der Messias sey [1]), inne, und verkündete Jesum, mit dem Finger auf Ihn zeigend, als den Sohn Gottes [2]), als den mit dem Messias-Geist vom Himmel Ausgerüsteten [3]), als den Tilger der Sünden und Sühner der Welt [4]), als den Geber eines neuen und heiligen Lebens [5]). Zunächst vor seinen Jüngern [6]), weil sie, auf die seine Buß-Predigt den stärksten Eindruck gemacht hatte, und in denen die Sehnsucht nach dem Heile am regsten war, vor Allen fähig waren, die Kunde zu verstehen, und vorbereitet, zum Heiland zu kommen. Und nachdem Johannes die Edelsten und Reifsten aus seinem Anhänger-Kreise an den Messias abgegeben hatte, einen Andreas und Johannes den Zebedaiden, einen Simon, Philippus und Nathanael [7]): zog er seines Weges vor dem Messias einher weiter [8]); und während Jesus sich in die Welt einführte, indem Er in Freundlichkeit [9]) und Ernst [10]), in außerordentlichen Werken [11]) und geheimnißvollen Worten [12]) die Herrlichkeit seines Wesens kund gab: ertönte in Judäa und Galiläa die Stimme Johannis, welche Israel auf

1) Joh. 1, 31—33. Matth. 3, 13—17. Marc. 1, 9—11. Luc. 3, 21—22. 2) Joh. 1, 34. 3) Joh. 1, 32. 4) Joh. 1, 29. 36. 5) Joh. 1, 33. 6) Joh. 35—37. 7) Joh. 1, 40—50.

8) Wir treffen ihn Joh. 3, 23. zu Aenon bei Salem auf dem Wege nach Galiläa in Samaria nachdem er vor und gleich nach dem Auftreten Jesu in Judäa gepredigt und getauft hatte, Joh. 1, 28. 9) Joh. 2, 1 ff. 10) Joh. 2, 13 ff. 11) Joh. 2, 23. 12) Joh. 3, 1—21.

seinen erschienenen Messias aufmerksam machte, und bezeugte, daß der Wunderthäter zu Kana und Jerusalem, der Sprecher im Vorhof des Tempels und der Lehrer des Nikodemus in der stillen Nacht, kein Anderer sey, als Jener, den er vor allem Volke, wie vor der Gesandtschaft aus Jerusalem, als seinen Herrn, als den Schöpfer eines neuen Lebens, als den gerechten und allmächtigen Richter angesagt hatte.

In diesem Berufe und dieser Wirksamkeit trit Johannes als die großartigste Persönlichkeit der ganzen vorchristlichen Geschichte auf. Wohl nämlich ist auch der Sohn, welcher dem Abraham und der Sara geschenkt wird, ein lebendiger Beweis, wie durch Gottes Kraft die alternde Menschheit verjüngt und fruchtbar zu werden vermöge [1]); aber mehr denn Isaak ist Johannes, denn Gott verjüngt und stärkt nicht nur die sinkenden Kräfte des greisen Priester-Paares, sondern er verleiht ihrem Kinde seinen Geist im Mutter-Leibe schon [2]). — Wohl wird durch Moses dem Volke das Gesetz verkündet, Jehova als König Israels, Israel als Eigenthum Jehova's ausgerufen, eine Herrschaft Gottes eingeführt; aber mehr denn Moses ist Johannes: er kündet die Zeit an, in welcher Israel nicht blos mit seinem Leib und seinem Gute, sondern auch mit seinem Herzen Gott angehören muß; er befiehlt, daß auch die Hügel abgetragen werden, welche die mosaische Verfassung nicht abzutragen, die Klüfte ausgefüllt werden, welche das Gesetz nicht zu sättigen vermochte [3]). — Wohl ist Elias groß,

1) 1 Mos. 17. 21. Röm. 4, 16—21. 2) Luc. 1, 15.
3) Luc. 3, 7—14.

da er in härenem Gewand einherzieht, da er für das Gesetz eifert, da er dem Ahab und der Jezabel entgegentrit, da er um Jehova's willen umherirrt und hungert und trauert [1]); aber Johannes ist der Elias einer höheren Ordnung. Sein Gewänd ist so rauh, seine Speise so einfach, seine Predigt so laut und sein Muth so hoch, wie des Elias [2]); aber sein Geist ist erleuchteter: er sieht, daß die Tenne säubern, den Waizen sammeln und die Spreue verbrennen, nicht des Propheten Beruf ist, sondern des Messias [3]); und seine Kraft wirkt Größeres: er erweckt den Funken besseren Lebens in Pharisäern, Sadduzäern, Zöllnern und Soldaten [4]), während das Leben, in welches der Sohn der Wittwe zu Sarepta zurückgerufen wird, das Leben des Leibes ist. Wohl stehen die Patriarchen, die weisen Könige, die frommen Priester und die Propheten Israels als die Blüthe und Kraft, der Stamm und die Krone, das Auge und die Hand der alten Menschheit da; aber Johannes ist mehr. Wie er so dasteht umgeben von Denen aus Judäa und Galiläa und ruft: ich bin nicht der Messias, macht er vorbereitend die Menschheit aus einer irdischen Familie zu einer Familie des Göttlichen; wie er rufet: bekennet eure Sünden und macht der Vergebung euch fähig, und sie ihn fragen, was sollen wir thun, bringt er Jehova Opfer, wie kein Priester sie gebracht hatte, und übt er eine Macht, gegen welche die Herrschaft Salomons eine geringe ist; endlich wie er rufet:

---

1) 3 Kön. 17 ff. 2) Matth. 3, 4—10. 3) Matth. 3, 11. 12. Luc. 3, 15—17. 4) Matth. 3, 5. 6. Luc. 3, 11—14.

bahnet den Weg, der Messias kommt, und wie er auf ihn hinzeigt und mit ihm und von ihm redet, so füllet er die Kluft aus, die zwischen Weissagung und Erfüllung bisher gelegen, er steht auf der obersten Sprosse der Propheten-Leiter — er ist der größte Prophet. Und ob wir auf seinen Ursprung sehen, oder auf seine Erleuchtung, oder auf seine Macht, oder auf seine Stellung: er ist der größte wie der Propheten, so aller vom Weibe Gebornen [1]).

2.

Der Abschied des Propheten.

„Ich muß abnehmen, Er aber zunehmen [2]).“ Von Jerusalem aus zog Jesus nordwärts am Jordan hin und kam in die Nähe von Ainon, wo Johannes eben sich aufhielt [3]), lehrte und taufte. Bereits aber wendete das Volk in einer Menge seiner erweckten Glieder sich unmittelbar an Jesus [4]), weßhalb sie auch die Buß-Taufe nicht mehr von Johannes, sondern von den Jüngern Jesu sich geben ließen [5]). Männer aus dem nächsten Anhange des Täufers stießen sich daran; denn, mochten sie meinen, da Johannes gekommen sey auf den Messias zu taufen, und da er, indem er dem Messias ja auch das Zeugniß gegeben, in der Ordnung als Täufer vor Jesu stehe: so sollte Jesus Niemanden annehmen, der nicht durch die Taufe des Johannes ginge. Und als sie Juden getroffen, welche sie von der

---

1) Luc. 7, 28. vgl. Matth. 11, 11. 2) Joh. 3, 30.
3) Joh. 3, 23. 4) Joh. 3, 26. 5) Joh. 4, 2.

Nothwendigkeit dieser Ordnung nicht überzeugen konnten, und die über die Taufe des Johannes im Verhältnisse zu der der Jünger Jesu anderer Ansicht waren, so nahmen sie davon Veranlassung, den Streitpunct an ihren Meister zu bringen: „Meister, sagen sie, der bei dir jenseits des Jordans war, dem du das Zeugniß gegeben; siehe! dieser tauft, und Alle gehen zu ihm.“ [1]) Offenbar liegt im Hintergrunde dieser Klage der Zweifel, ob denn Der, welcher sich von dem Vorgänger des Messias isolire und ihn in Abnahme setze, der Messias seyn könne. Aber wie zeigt sich Johannes? Auf die Rede hin: Alle gehen zu ihm, ruft er aus: Das Maaß der Freude, die mir werden sollte, ist in diesem Augenblick volle geworden. Gott wollte die Ehe, eine lebendige und ungetheilte und fruchtbare Verbindung zwischen seinem Sohne und seinem Volke. Ich kam, von Gott gesendet, um den Willen Gottes anzukünden und auf den Bräutigam zu zeigen; ich kam um das Volk zu suchen und vorzubereiten, die Braut zu werben und zu schmücken: ich suchte und warb und schmückte die Braut bis daher — ein Freund des Bräutigams. Und nun höre ich — hier stehend — aus euerm Munde, daß der Bräutigam zur Braut gekommen, die Braut dem Bräutigam entgegengeht: Alle kommen zu ihm, ich höre des Bräutigams Stimme [2]). Was

---

1) Joh. 3, 25. 26.

2) Die Situation, in welcher der Täufer so spricht, ist also nicht die des Brautführers, welcher vom Hause der Braut dem Bräutigam entgegenzieht, und ihn bei dem Hochzeitsfeste begleitet, letzteres ist die Stellung der Jünger

kann mir Freudigeres begegnen? Doch das ist erst der Anfang der Verbindung, noch nicht das Hochzeitmahl, noch nicht die Ehe selber. Der Bräutigam vom Himmel trägt, von Gottes Liebe ausgerüstet, Gottes Geist in unbeschränktem Maaße: seine Lehre ist Gottes Wort, seine Würde allerhaben, seine Macht erstreckt sich über Alles, sein Wille ist Rettung und Beseligung der Menschheit. Daß die Braut ihn in all' diesen Beziehungen aufgenommen habe, daß er ihr in seiner ganzen Würde, Kraft und Gnade ganz vermählt sey, dahin ist noch weit; kaum ist der Anfang dazu gemacht. Er muß das Wachsthum erst nehmen. Immerhin aber verkehrt der Bräutigam mit der Braut; und die Zeit ist gekommen, daß ich abnehme, auf eine niedrige Stelle zurücktrete. Ich bin nur Mensch, ein Irdischer, meine Macht eine menschliche, meine Lehre eine menschliche. Aber es war mir höhere Macht und Erleuchtung zu höherem Werke verliehen; da lehrte und wirkte ich als ein Prophet: meine Aufgabe ist gelöst, die Ausrüstung dazu wird mir genommen, und wie ich sie mir nicht geben konnte, der Himmel gab sie, so kann und will ich sie auch gegen den Himmel nicht festhalten [1]).

Jesu, welche darum auch vom Herrn selber Angehörige des Brautgemachs, υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος Matth. 9, 15., genannt werden; sondern die des Vorangängers, welcher auf dem Pfade, den der Bräutigam zur Braut geht, schon über die Stelle hinausgegangen ist, wo sich beide begegnen, aber von dieser Begegnung in der Ferne hört.

1) Joh. 3, 27—36. Ich habe versucht, die nach der Weise des Evangelisten in fragmentarischer Form aufgezeichneten Gedan-

§. 3.

Johannes der Prediger der Gerechtigkeit.

„Er war die brennende und scheinende Leuchte.“ [2]) Mit dem Augenblicke, da die Menschheit in ihren heilsbegierigen und heilsempfänglichen Individuen unmittelbar an Jesus sich wendete, ging das Propheten-Amt des Johannes zu Ende, und erschöpfte sich das Maaß des ihm verliehenen prophetischen Geistes. Aber die Treue, womit er jenem vorgestanden, die Demuth, in der er diesen kund gegeben, die Ergebung, mit der er Amt und Kraft zu den Füßen des Messias

---

ken nach ihrem inneren Zusammenhang zu ordnen. Es erhellt übrigens aus der Auffassung der Reden des Täufers in ihrem sachlichen Zusammenhange eben so sehr, als aus der einfachen Betrachtung der im Texte zu Tag liegenden Abfolge, daß die in neuerer Zeit versuchte Trennung der Stelle, nach welcher bis zu v. 29. des Täufers Aeußerung, von v. 30. an des Evangelisten Reflexion zu lesen seyn soll, nicht gerechtfertigt werden kann. Der Antheil des Evangelisten ist an unserm Orte kein anderer, als derjenige, den er überall hat, wo er Reden aufnimmt, nämlich der der selbstthätigen Reproduction des evangelischen Geschichtsstoffes im Gemüthe des Geschichtsschreibers. Wie objectiv aber Johannes bei all' der Selbstthätigkeit ist, womit er den Berichten das Merkmal seiner Individualität aufprägt, zeigt gerade unsere Stelle. War der Täufer der Mann, als der er uns im Verlaufe seiner ganzen Geschichte entgegentrit, und nahm er die Stelle ein, welche ihm der Herr selber und die ganze Oekonomie der evangelischen Geschichte anweist: so mußte er bei diesem Anlasse diese Gedanken — wenn auch nicht gerade in diesen Worten — aussprechen.

2) Joh. 5, 35.

niederlegte, waren ihm nicht verloren. Die menschliche Einsicht und Tugend hatte sich in jenem Amte und an jenem Geiste herangebildet, daß Johannes nun als ein Gerechter dastand, wie kein Anderer in Israel, und als ein Meister, der wirkte, wie kein anderer Lehrer. Hören wir darüber einen Geschichtschreiber, welcher, selbst auf jüdischem Standpuncte, den Eindruck beschreibt, welchen die Person und Thätigkeit des aus seiner Beziehung zum Messias nun herausgetretenen Johannes als eines Predigers der Gerechtigkeit auf die Juden machte! „Er war, so schreibt Josephus Flavius [1]), „ein edler Mann, und der die Juden aufforderte, aus Tu„gend-Eifer und um gegeneinander in Rechtschaffenheit, „gegen Gott aber in Frömmigkeit zu wandeln, zur Taufe „sich einzufinden; denn nur so auch werde das Untertauchen „Gott angenehm seyn, wenn es geschehe nicht zur Abbitte, „wegen einiger Fehltrite, sondern zur Heiligung des Leibes, „da sich nämlich auch die Seele für die Gerechtigkeit vorher „schon ausgereinigt habe.“

Vergleichen wir nun mit ihm die jüdischen Lehrer seiner Zeit, wie wir sie aus dem Evangelium kennen lernen! „Er war ein edler Mann.“ Sie sind Heuchler, die

1) Antiq. l. XVIII. cp. 7. (ed. Gen.) *Κτείνει Ἰωάννην Ἡρώδης ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα ἀρέτην ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνεῖναι· οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει, ἀλλ᾽ ἐφ᾽ ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προκεκαθαρμένης.*

Almosen geben, fasten und beten, um als Väter der Armen, als Bußeifrige und Freunde Gottes gepriesen zu werden [1]), da sie doch die Häuser der Wittwen verschlingen [2]), sich die Gerechten nennen, und im Herzen Gott entfremdet sind [3]); ihr Sinn ist in Aeußerlichkeiten und kleinlichen Dingen untergangen und eitel geworden: denn sie scheuern die Geschirre, und verzehnten Anis, Fenchel und Krausemünze, während sie der Gerechtigkeit und Menschenliebe vergessen, um die ersten Plätze in den Synagogen sich ereifern, und an den Begrüßungen der Schüler kindisch sich erfreuen [4]); sie sind voll unerträglichen Hochmuths, denn sie halten den Umgang mit Menschen geringeren Standes und Ansehens für ihrer unwürdig, benehmen sich als die Herren des Volkes, und begegnen dem gemeinen Mann mit schnöder Verachtung und Härte [5]); sie sind Treubrüchige, denn weder Gott noch den Menschen, halten sie die eidlichen Gelöbnisse [6]). Ihnen gegenüber mußte Johannes schon als ein edler Mann den Eindruck eines vom Himmel angezündeten Lichtes machen.

Nun aber Geist und Ziel seiner Lehre! Lebensbesserung will er, und zwar gründliche: die Seele soll anders werden, vollständige: die Seele soll so rein werden, wie der Leib durch das Wasserbad, und nicht blos einige Fehler ablegen, sondern alle; durchherrschende: sie soll sich im Verhalten sowohl gegen Gott, als gegen die

---

1) Matth. 6, 1 ff. 2) Matth. 23, 14. 3) Luc. 18, 9. Matth. 15, 8. 4) Luc. 11, 39—43. 5) Matth. 9, 11. 11, 19. 23, 44. Luc. 18, 9. 6) Matth. 23, 16—23.

Menschen bewähren; erleuchtete: sie soll geschehen im Hinblick auf den göttlichen Willen, und mit angemessener Benützung der von ihm getroffenen Anstalten. Die jüdischen Lehrer dagegen, ob sie auch die Gebote Gottes durch Moses und die Propheten vortrugen, ihre Lehre war durch die bei ihnen üblich gewordene Art der Auslegung, Erweiterung und Verknüpfung nicht eine Leuchte für das Leben, sondern eine Last: sie banden Lasten zusammen, die sie selbst mit keinem Finger berührten [1]). Dagegen begünstigten sie auf der andern Seite durch ungebührliche Einschränkungen und gewaltthätige Deutungen des Buchstabens eine Frivolität gegen den geoffenbarten Willen Gottes, eine Profanirung der heiligsten sittlichen Verhältnisse, eine Weigerung gegen die unläugbarsten Pflichten, und einen abergläubischen Gebrauch der im Judenthum gelegenen Tugendmittel, welcher bei den Besseren der Nation das sittliche Gefühl empören, die Anderen aber dem sittlichen Untergang entgegenführen mußte. Hatte Jehova geboten: du sollst deine Gelübde entrichten [2]): so lehrten sie dagegen, wenn auch Einer Gott eidlich gelobet hat, er hat aber nicht beim Golde des Tempels geschworen: so ist er nicht verpflichtet [3]). Sagte das Gesetz: du sollst nicht falsch schwören [4]); so lehrten sie: hat Einer bei seiner eidlichen Zusage zwar den Altar genannt, aber nicht die Gabe auf dem Altar [5]): so ist er nicht schuldig. Jehova hatte im Anfange den Menschen als Einen Mann und Ein Weib geschaffen,

---

1) Matth. 11, 28—30. 23, 1. 2. 2) IV. Mos. 30, 3. Matth. 5, 33. 3) Matth. 23, 21. 22. 4) IV. Mos. 19, 16. 5) Matth. 23, 18.

zum Beweise, daß die eheliche Gemeinschaft eine wie überhaupt untheilbare, so insbesondere eine für Menschen unauflösliche sey: sie aber, wenigstens die allermeisten von ihnen gestatteten eine Auflösung des Ehebandes jeder Leichtfertigkeit und Willkür [1]). Jehova hatte geboten: du sollst Vater und Mutter ehren; sie aber lehrten: bist du im Zweifel, ob du ein Tempelgeschenk geben, oder den Hunger deiner Eltern stillen sollest, so kannst du mit dem Vorsatz jenes zu entrichten, den Vater und die Mutter darben lassen [2]); ein reines Herz wollte Jehova, und gab zur stäten Mahnung die Gebote der Reinigungen und Abwaschungen; sie vermehrten diese ins Ungemessene, aber sie setzten nun die von Gott verlangte Reinigung in das Waschen der Hände und Geschirre [3]). Jehova wollte, daß jedem Israeliten, auch dem Knechte, eine Zeit werde, in welcher er entbunden von Geschäften, die Herz und Kräfte niederhalten, den Sinn zum Himmel richten könnte, darum gab er das Gesetz der Sab=

---

5) Matth. 18, 3. Die Lehre Hillels, daß ein Mann sein Weib um jedes ihm mißfälligen Umstandes willen, fortschicken könne, (Selden. uxor. hebr. III. 18 ff. Othon. lex rabb. p. 566 ff.) wurde nicht nur von den meisten jüdischen Lehrern angenommen, sondern bald darauf vom Synedrium für die allein geltende erklärt. Und selbst Priester, wie z. B. Josephus Flavius (vit. 76.: τὴν γυναῖκα, μὴ ἀρεσκόμενος αὐτῆς τοῖς ἤθεσιν, ἀπεπεμψάμην, τριῶν παιδῶν γενομένην μητέρα.) trugen kein Bedenken, ihre Frauen, wenn sie mit ihrem Betragen unzufrieden waren, fortzuschicken.

2) Matth. 15, 4-6. 3) Marc. 7, 1—8.

bath-Ruhe: sie aber deuteten das Gesetz so, daß zwar dem verunglückten Thiere Hilfe geleistet werden, der leidende Mensch aber keine Linderung erlangen konnte [1]).

Unter solchen Lehrern und Vorstehern war der eine Theil der Nation ein mühseliges und beladenes Volk, eine zerstreute und geplackte Heerde [2]), der andere ein Volk, das Jehova mit den Lippen anbetete, aber sein Herz von ihm hatte, ein Volk von bösen Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Diebstahl, falschem Zeugniß, Lästerung [3]). Und als nun Johannes auftrat, ein gerechter Mann und Lehrer der Gerechtigkeit, da strömten ihm alle Unverdorbenen zu, da ließen sich mit diesen alle Unentschiedenen zu ihm hinreißen, und die Lehrer Israels mit ihrem Anhang wagten nicht demselben offenen Widerstand entgegen zu setzen. In der Erhabenheit über alle ihre Lehrer und deren Schulen, erschien ihnen Johannes als ein Prophet [4]), in seiner Taufe eine Anstalt vom Himmel [5]), sie schenkten ihm unbegränztes Vertrauen, und gehorchten seinen Vorschriften [6]).

Es ist leicht zu ersehen, welche wesentliche Beziehung auch der jetzige Standpunct und die darauf ruhende Wirksamkeit des Täufers zu dem Werke Jesu Christi hatte. Indem nämlich in der Person und Predigt des Johannes die

---

1) Matth. 12, 1—12. 2) Matth. 9, 36. 3) Matth. 15, 19. 4) Matth. 14, 4.: Ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

5) Matth. 21, 13—27.

6) Jos. Flav. l. c.: Ἤρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει αὐτοῦ . . . . πάντα ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες.

Anforderung, daß der Mensch durch Beobachtung der Gebote gerecht werde vor Gott, so kräftig an die Juden erging, mußte jener Hunger und Durst nach Gerechtigkeit entstehen, der, um befriedigt zu werden, zu einem Andern hintrieb, als Johannes war, nämlich zu Jesus: so daß Johannes nun auch als Prediger der Gerechtigkeit ein lebendiger *Παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* war. Und wirklich gingen fortwährend Viele von Denen, vor welchen er lehrte, die höhere Wirksamkeit Christi erkennend und verlangend, zu ihm über [1]. Doch nach dem göttlichen Rathschlusse und nach dem Plane des Heilswerkes in Christo Jesu konnte die bezeichnete Wirksamkeit des Täufers nur so lange bestehen, bis sie das Gefühl ihrer Unzulänglichkeit hervorgerufen hatte. Hiemit war auch ihr Ziel eingetreten, und nunmehr unterlag auch die Predigt und Taufe des Johannes der Macht menschlichen Widerstrebens.

§. 4.

Die Unzufriedenheit des Volkes mit Johannes, dem Prediger der Gerechtigkeit.

„Ihr wolltet euch zur Stunde ergötzen in seinem Lichte [2].“ Nachdem die Mehrzahl Derer, welche aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit in sich trugen, von Johannes zu Christus gegangen war, bestand die Masse der um den Täufer sich Versammelnden aus Menschen, die von Neu-

1) Wenn Jesus in die Gegenden kam, wo vorher Johannes gewirkt hatte, kamen Viele zu Ihm, und glaubten an Ihn. Joh. 10, 40—42. 2) Joh. 5, 35.

gierde, Eitelkeit und Unterhaltungs-Lust getrieben wurden. Wie sich der Prediger und seine Predigt ausnehme, wie er lebe, wer ihn besuche, wie er Verweise ertheile, Sünden aufdecke, und Vornehmen gleich Niedrigen die Wahrheit ohne Verblümung vorhalte, Das wollten sie mit eigenen Augen und Ohren wahrnehmen. Dabei gefiel es ihnen, daß der Ruhm einen solchen Lehrer aufweisen zu können, der jüdischen Nation gebühre, und endlich konnten sie um den geringen Preis des mühelosen Hin- und Herziehens mit Johannes sich in ihrem eignen Urtheile und in den Augen der Andern das Ansehen tugendeifriger Leute, ihrem Müßiggang den Schein der Askese geben. Bei dem Lichte, welches Johannes verbreitete, gefielen sie sich in lustigem, kindisch eitelm Spiele [1]).

Indessen, wenn solches Treiben in seiner Natur die Unbeständigkeit [2]) eines Kinderspieles trägt: so mußte es namentlich dem Johannes gegenüber in kurzer Zeit in Gleichgültigkeit gegen ihn ausarten, welche die durch seine Predigt verletzten Vornehmen mit leichter Mühe in Feindseligkeit verwandeln konnten. Die Juden wollten lustig spielen in der Nähe des Johannes; dazu gehörte aber unerläßlich, daß auch Johannes in ihr lächerlich fröhliches Treiben sich herabließe, daß er scherzte, statt zu predigen, daß er spottete, statt zu züchtigen, daß er alle Tage Neues auf die Bahn brachte, namentlich aber sein strenges enthaltsames

1) So bezeichnen ihr Treiben die Worte des Herrn: ὑμεῖς ἠθελήσατε ἀγαλλιασθῆναι ἐν τῷ φωτὶ αὐτοῦ.

2) Es war, wie der Herr sagt: „πρὸς ὥραν“

Leben aufgab, und aß und trank, wie andere Menschenkinder, daß er in ihrer Weise fröhlich war, in ihren Reihen tanzte. „Wir blasen dir die Flöte, so tanze doch,“ das war ihr Verlangen. Aber Johannes lachte nicht, scherzte nicht, that sich nicht gütlich, tanzte nicht. Das langweilte sie, verdroß sie, und stimmte sie gegen Johannes [1]).

Aber Johannes hörte darum nicht auf, Recht und Gerechtigkeit zu predigen, Zuchtlosigkeit zu tadeln, und den Unbußfertigen das Gericht zu verkünden, eine Predigt, die um so lästiger war, als sie nicht nur den Weltsinn unmittelbar laut anklagte, sondern immerhin auch das Gewissen der in die Welt und ihre Lust Verflossenen mächtig anregte und beunruhigte. Doch das Gewissen konnte betäubt werden. Wie, wenn Johannes überhaupt gar kein Lehrer der Wahrheit? wenn er nicht von Gott gesendet, wenn er ein Lügner und Satansbote wäre? Dann hätten die Vergnügungssüchtigen Recht, und konnten ungestört ihre Wege fortgehen. „Johannes ißt nicht, wie andere Leute;“ er verschmäht es mit der Gottes-Gabe sein Herz zu stärken; das ist gegen den heiligen Sänger. Er trinkt keinen Wein, den Gott doch wachsen läßt, „daß er des Menschen Herz erfreue [2]);“ warum verschmäht der Täufer die von Gott gebotene Labung? Heu-

---

1) Diese Stimmung beschreibt der Herr, wenn er die Juden Kindern vergleicht, die ihren Kameraden unzufrieden zurufen: *Ηὐλήσαμεν ὑμῖν, καὶ οὐκ ὠρχήσασθε*, Matth. 11, 17. Luc. 7, 32., und wenn er sagt, daß sie mit knabenhafter Willkür ihn behandelt hätten: *ἐποίησαν ἐν αὐτῷ, ὅσα ἠθέλησαν*, Matth. 17, 12. Luc. 9, 13. 2) Ps. 104, 15. Weish. 31, 6. 7.

schrecken essen und wilden Honig trinken [1]), und sonst nichts, ist Das nicht wider die Natur? und gegen den Schöpfer der Natur? Und wenn Johannes wider die Natur und ihren Schöpfer lebt, mit wem anders hält er es, als mit dem Geist der Unnatur, mit Beelzebub; und was kann er anders haben, als einen Dämon? Fort von dem Gottesfeind, dem Dämonischen, dem Prediger der Lüge!" Mit solchen Sophismen berückten die Vornehmen das zur Täuschung bereitwillige Volk, und das Volk rief mit Abscheu: „Er ißt nicht und trinkt nicht; er hat einen Dämon [2])!" Und Johannes, dem vor Kurzem alles Volk zugeströmt und mit lauter Bewunderung und Freude angehangen war, fand, als ein Fürst ihn gefangen setzte, keine Stimme, die sich für ihn erhob, keinen Arm, der sich für ihn wehrte; kaum, daß einige Schüler ihm noch hie und da von Dem Bericht erstatteten, was außer seinen Kerker-Mauern vorging. In so reichem Maaße war bereits in Erfüllung gegangen, was er sich prophezeit hatte: „ich muß abnehmen."

§. 5.

Herodes, der Tetrarch von Galiläa, und Johannes.

Der den Johannes in den Kerker setzte, war Herodes Antipas. Dieser Fürst, Nachfolger seines Vaters, des großen Herodes, in der Herrschaft über Galiläa und Peräa [3]), ist in

---

1) Matth. 3, 4. Luc. 3, 6. 2) Matth. 11, 18. Luc. 7, 33.
3) Luc. 3, 1. Joseph. Flav. Antiq. l. XVII. cp. 10. (ed. Gen.)

den verhältnißmäßig wenigen Angaben, welche das N. T. über ihn enthält, doch so vollständig geschildert, daß wir in ihm einen von Natur aus gutmüthigen Charakter erkennen, der aber bei einem schwachen Verstande und dem Uebergewichte sinnlicher Neigungen unter dem Einflusse einer schlimmen Erziehung, schlechter Umgebungen und sittenverderblicher Verhältnisse als Mensch, Gatte und Regent gleich verächtlich und strafwürdig sich benahm. Grausamkeiten, wie jene, womit sein Vater [1]) das Ende seines Lebens, sein Bruder Archelaus den Antrit seiner Regierung in Judäa bezeichnete [2]), waren von ihm nicht zu befürchten, so daß Jesus in seinem Gebiete nicht nur erzogen werden und bis zu seinem Amts-Antrite in Ruhe leben konnte [3]), sondern, daß ihm auch von Seiten des Vierfürsten von Galiläa und Peräa lange Zeit während seines öffentlichen Wirkens kein Hinderniß in den Weg gelegt wurde [4]).

Als Johannes sich von Judäa hinweg mehr in das Gebiet des Herodes Antipas zog, ward dieser begierig, den Auf-

1) Joseph. Flav. l. c. cp. 8. Matth. 2.

2) Joseph. Flav. l. c. cp. 11. Matth. 2, 22.

3) Matth. 2, 22. 23. Luc. 2, 39 ff.

4) In dem Gebiete des Antipas war Jesus gegen die Nachstellungen seiner Feinde in Jerusalem und Judäa auch darum geschützt, weil jener Fürst den Juden und ihrem Wesen abgeneigt war, wie er denn unverholen seine Vorliebe für die Nichtjuden gegen die Juden zu erkennen gab; ἀταμίευτον Ἕλλησι πλέον, ἢ Ἰουδαίοις οἰκείως ἔχειν ὁμολογούμενος. Jos. Flav. Antiq. l. XIX. cp. 7. Joh. 4, 1—3.

sehen erregenden Prediger kennen zu lernen [1]); dieser seinerseits zog sich vor ihm nicht zurück. Herodes empfieng ihn in der unter dem Volke begründeten hohen Meinung von ihm, und der Eindruck, den er von seiner persönlichen Gegenwart erhielt, war der der Ehrfurcht vor dem gerechten und heiligen Manne. Die Wahrheit behält für jedes den Guten noch nicht ganz erstorbene Gemüth ihren Reiz: und so hörte der nichts weniger als verstockte Fürst den Johannes nicht ungerne [2]), obwohl ihm dieser viele Vorhalte machte, und ihn mit Ernst zur Besserung aufforderte [3]); ja er gehorchte in vielen Dingen [4]).

Eines aber, worauf Johannes mit allem Nachdrucke bestand, konnte Herodes Antipas nicht über sich gewinnen. Mit einer Tochter des arabischen Königs Aretas vermählt, besuchte er aus Gelegenheit einer Reise nach Rom einen seiner Brüder, Herodes Philippus [5]). Die Gattin des Letz-

1) Solche Neugierde bewieß derselbe nach ausdrücklicher Erwähnung, hinsichtlich der Person Jesu; als er von Ihm hörte, wünschte er Ihn zu sehen, Luc. 9, 9. 23, 8.; woraus ein Schluß auf sein Benehmen hinsichtlich des Täufers, als ihm dessen Wirksamkeit bekannt wurde, erlaubt seyn muß.

2) Ἡδέως αὐτοῦ ἤκουε, Marc. 6, 20.

3) Ἐλεγχόμενος ὑπ' αὐτοῦ ... περὶ πάντων, ὧν ἐποίησε, κακῶν, Luc. 3, 19.

4) Ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἐποίει, Marc. l. c.

5) Wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen Tetrachen von Ituräa und Trachonitis (Luc. 3, 1.). Jener war Herodes dem Großen von Mariamne, der Tochter des Hohenpriesters Simon, geboren, und, weil seine Mutter in die Familienver-

tern, Herodias, herrschsüchtig, ehrgeizig [1]) und ränkefertig, wie sie war, achtete weder ihrer Pflichten noch derer des Antipas in dem Wunsche, statt der Frau eines Privatmannes die Gemahlin eines Fürsten zu werden; und Antipas, schwachen Urtheils und starker Leidenschaft, gerieth so bald und so tief in das von der herrschsüchtigen Buhlerin ausgelegte Netz, daß bei seiner Weiterreise die Verbindung zwischen ihm und dem Weibe seines Bruders festbeschlossen war. In kurzer Zeit erhielt die rechtmäßige Gattin die kränkende Kunde, und kam durch freiwillige Entfernung der Schmach ihrer Vertreibung zuvor, das Haus des Herodes dem verbrecherischen Umgange räumend [2]).

---

schwörung gegen Herodes d. G. verwickelt war, von seinem Vater aus dem Testamente gestrichen worden. Jos. Flav. Bell. Jud. l. I. cp. 19.: *Εὑρίσκεται καὶ Μαριάμνη τῆς ἐπιβουλῆς συνίστωρ. . . . . Βασιλεὺς δὲ τῆς μητρῴας τόλμης τὸν υἱὸν ἠμύνατο· τὸν γὰρ ἐξ αὐτῆς Ἡρώδην . . . τῆς διαθήκης ἐξήλειψεν.*

1) Jos. Flav. Ant. l. XVIII. cp. 9.: *πάντα πράσσειν ἐπὶ τῇ βασιλείᾳ.*

2) Jos. Flav. Antiq. l. XVIII. cp. 7. *Ἡρώδης ὁ τετράρχης γαμεῖ τοῦ Ἀρέτα θυγατέρα καὶ σύνην χρόνον ἤδη πολλήν. Στελλόμενος δὲ ἐπὶ Ῥώμης κατάγεται ἐν Ἡρώδου, ἀδελφοῦ ὄντος οὐχ ὁμομητρίου* (die Mutter des Antipas war Kleopatra), *ἐκ γὰρ τῆς Σίμωνος τοῦ ἀρχιερέως θυγατρὸς Ἡρώδης ἐγέγονε. Ἐρασθεὶς δὲ Ἡρωδιάδος τῆς τούτου γυναικὸς . . . . τολμᾷ λόγων ἅπτεσθαι περὶ γάμων, καὶ δεξαμένης συνθῆκαι γίνονται μετοικίσασθαι πρὸς αὐτὸν, ὁπότε ἀπὸ Ῥώμης παραγένοιτο· ἦν δὲ ἐν ταῖς συνθήκαις, ὥστε καὶ*

Wie benahmen sich bei dem Skandale die Meister in Israel, die Lehrer des Gesetzes, die Vorsteher und Beisitzer des hohen Rathes, die Eiferer für Jehova? Das Gesetz Mosis schrie laut gegen die Schandthat.

Herodias hatte keinen Scheidebrief von ihrem Gemahl, sie durfte ihn also nicht verlassen, selbst wenn er nicht dagegen gewesen wäre; denn so hatte Moses verordnet: „Wenn Jemand ein Weib nimmt, und sie ehlicht, und es geschieht, daß sie nicht Gefallen findet vor seinen Augen, weil er etwas Schändliches an ihr findet: so schreibe er ihr einen Scheidebrief, und gebe ihn in ihre Hand, und entlasse sie aus seinem Hause [1].“ ..... Und ebenso war die Ehe des Antipas mit seiner früheren Gemahlin, der geflohenen, aber nicht entlassenen, noch nicht gelöst; sonach lebten Antipas und Herodias in einem doppelten Ehebruch. Sodann nahm Herodias die Tochter des Philippus [2]) mit sich zu Antipas; das war Beeinträchtigung ihres rechtmäßigen Gatten in seinem theuersten Eigenthum. Endlich aber das Weib des Bruders, die noch dazu seine Nichte war [3]); sich beilegen, das war Blutschande; ein

τοῦ Ἀρέτα τὴν θυγατέρα ἐκβαλεῖν· ..... ἡ γυνὴ, πίστεως αὐτῇ τῶν πρὸς τὴν Ἡρωδιάδα συνθηκῶν γενομένης ..... ἀφορμᾶτο εἰς τὴν Ἀραβίαν.

1) 5 Mos. 24, 1.

2) Jos. Flav. l. c. αὐτοῖς (dem Philippus und der Herodias) Σαλώμη γίνεται.

3) Herodias war die Tochter des Aristobulus, eines älteren Bruders des Herodes. Jos. Flav. l. c.

Greuel, der in dem Gesetze aufs Nachdrücklichste verboten war [1]).

So schrie das Gesetz [2]); die Diener des Gesetzes aber waren stumme Hunde: sie schwiegen. Was war Anderes von Denen zu erwarten, die das Gesetz selbst nicht hörten, durch ihre Auslegung es unwirksam machten, und durch ihr eigenes Verfahren es verhöhnten. Nur Einer schwieg nicht. Unverrückbar blieb Johannes auch vor Herodes bei dem Gesetze, und unablässig rief er ihm zu: „Es ist Dir nicht er„laubt, das Weib deines Bruders zu haben [3]).

§. 6.

Die Gefangenschaft des Täufers.

„Herodias aber war ihm aufsäßig [4])." Am Ziele ihrer Wünsche sah sie sich täglich in Gefahr, Alles, was sie durch Ränke, durch Buhlerei, durch Treulosigkeit und Blutschande errungen hatte, auf einmal zu verlieren. Denn gehorchte Herodes, wie in vielen andern Stücken, so auch in Betreff des verbrecherischen Verhältnisses, dem Prediger, wie er denn dazu gewiß in manchen Augenblicken geneigt schien, und vertrieb er das lasterhafte Weib: so war ihre Schmach größer, ihre Lage hülfloser und ärmer, ihre Züchtigung schrecklicher als die einer gewöhnlichen Verbrecherin. Sol-

---

1) Lev. 16, 18.

2) Auch Josephus Fl. nennt die Verbindung des Herodes und der Herodias einen Hohn der Gesetze, ἐπὶ συγχύσει φρονήσασα τῶν πατρίων.

3) Matth. 14, 4. Marc. 6, 18. 4) Marc. 6, 19.

ches zu verhüten, richtete sie die ganze Feindseligkeit eines ausgeschämten, genuß- und ehrgeizigen, dabei durch Gewissensbisse ergrimmten Gemüthes gegen Johannes, „sie hielt auf ihn;“ und sein Tod war bei ihr beschlossen [1]).

Aber die Ausführung war so leicht nicht. Gelang es ihr nämlich auch in manchen Stunden, wo Herodes die Beunruhigung durch den anklagenden und strafenden Sittenrichter ungern ertrug, ihn mit dem Gedanken an die Hinwegräumung Johannis zu befreunden [2]), so überwogen doch immer wieder theils die besseren natürlichen Regungen im Gemüthe des Herodes, theils die unvertilgbaren Gefühle der Achtung und Zuneigung zur Person des Täufers [3]), theils die Bedenklichkeiten wegen des Eindruckes, welchen die Hinrichtung des Propheten auf das Volk machen könnte, dessen Begeisterung für den Mann aufs Neue und zwar sehr bedrohlich sich beleben konnte, wenn er als Martyrer starb [4]), die Macht der giftigen Einflüsterungen.

Indessen mußte und wollte Herodias darum die Hoffnung auf endlichen Erfolg nicht aufgeben. Was mit einem Schritte nicht zu erreichen war, konnte mit mehreren

---

1) Marc. 6, 19.: ἤθελεν αὐτὸν ἀποκτεῖναι.

2) In solcher, dem Johannes feindlichen Stimmung zeigt ih uns Matth. 14, 5.: θέλων αὐτὸν ἀποκτεῖναι.

3) Marc. 6, 20.

4) Matth. 14, 5.: ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον. Wenn dieß nach der Angabe der Evangelien noch der Fall war, als er den Johannes dem Volke schon entzogen hatte: um wie viel mehr muß es vorher schon Statt gefunden haben!

bewirkt werden; und was in dieser Wendung nicht gelang, konnte nach einem anderen Plane ausgeführt werden. Die Gefangensetzung des Johannes war eine Maßregel, gegen welche sich das Gefühl des Herodes weniger sträubte, und auf welche Herodias nun hinarbeitete [1]); wobei ihr Mehreres verhülflich war. Einmal konnte Herodes erwarten, daß Johannes, nachdem er seine Macht in der That erfahren hatte, den Tadel über seine Sünden nicht mehr in der strengen und herben Weise auszusprechen den Muth haben würde. Für's Zweite gab Herodes der Besorgniß Raum, es möchten die, ohnehin zu Unruhen geneigten [2]), Galiläer leicht um Johannes zu staatsgefährlichen Unternehmungen sich sammeln, so daß er sich selbst bereden konnte, es sey um der Sicherheit seines Thrones und um der bürgerlichen Ruhe willen räthlich, den Täufer der Menge zu entziehen [3]); daß

1) Matthäus (14, 3.) und Marcus (6, 17.) sagen, Herodes habe den Johannes ergriffen und gefangen gesetzt wegen der Herodias, was sowohl nach dem nächsten Zusammenhang der Worte, als nach dem Inhalt der ganzen Erzählung so wird verstanden werden müssen, er habe es auf Anstiften der Herodias gethan.

2) Luc. 13, 1. 2. Jos. Flav. vit. cap. 17.

3) Dieß war auch wirklich die Seite, von welcher von Manchen, z. B. von Josephus Flavius die Maßregel aufgefaßt wurde. Antiq. l. XVIII. cp. 7. *Δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ ἀποστάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ ἐκείνου πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται, πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέ-*

diese aber schon wegen der, ohnehin nicht mit Geräusch ausgeführten Gefangennehmung des Johannes aufstehen werde, war theils nicht zu erwarten, theils ganz ungefährlich, da Herodes zur Bändigung von Unruhen, welche aus Veranlassung einer zur Erhaltung der Ruhe angeordneten Maßregel entstanden, im Nothfalle des Beistandes der römischen Macht sicher seyn konnte. Endlich aber bot die Maßregel sogar eine, die Zuneigung des Fürsten zu Johannes ansprechende Seite dar. Von der ihm wohlbekannten Feindseligkeit der Herodias gegen den Täufer mußte er das Aeußerste fürchten, wenn der Fürstin der ihr verhaßte Mann schlechthin ausgesetzt blieb. Anders war es, wenn er denselben durch den Gewahrsam in seine nähere Aufsicht nahm, das Gefängniß wurde auf diese Weise zugleich ein Zufluchts-Ort und eine Schutz-Stätte Johannis; so daß Herodes noch als Wohlthäter desselben erschien [1]).

Wirklich ließ ihn Herodes ergreifen und wieß ihm auf der Festung Machärus [2]) an der Gränze zwischen Peräa

---

σθαι, προλαβὼν ἀναιρεῖν, ἢ μεταβολῆς γενομένης εἰς τὰ πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν.

1) Dieß hebt der Bericht des Marcus (6, 20.) ausdrücklich hervor: καὶ συνετήρει αὐτόν. Aber freilich war diese redlichere List eine eben so schwache, wie jene unredliche, durch welche er Jesum bewegen wollte, sein Gebiet zu verlassen, Luc. 13, 31—33. Diese wurde an dem Ernste des Herrn zu Schanden, jene scheiterte an der Tücke eines Weibes.

2) Jos. Flav. l. c. Δέσμιος εἰς Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς, vgl. Bell. Jud. l. VII. cap. 25.

und Arabien sein Gefängniß an. Wie gelind übrigens seine Haft war, ist theils daraus zu ersehen, daß auch jetzt noch Herodes ein vielfältig gelehriger und folgsamer Anhörer Johannis war [1]), theils daraus, daß der Gefangene mit seinen näheren Freunden und Schülern verkehren konnte [2]).

§. 7.

Die Botschaft des Täufers an Jesus.

„Der Geringste im Reiche der Himmel ist größer, als „Johannes [3]).“ Mit dem Ende seines Vorläufer-Berufes war Johannes auf den Standpunct der messianischen Erwartung getreten, und damit war sein religiöses Bewußtseyn im Wesentlichen gleich dem der frommen und erleuchteten Männer seiner Zeit und seines Volks. Er erwartete den Gesalbten Gottes, welcher als König, Prophet und Priester göttliche Gewalt, als Sohn Gottes göttliches Leben offenbaren, und eine Heils-Anstalt errichten werde, bestehend in der Herrschaft des Rechtes und der Freiheit, in der Erlösung von allen Uebeln und einer unbeschränkten Glückseligkeit [4]).

Nun hörte zwar Johannes in seinem Gefängnisse von der Wirksamkeit Jesu Vieles, was mit seinen Erwartungen zusammentraf. In den Thaten Jesu, von denen er Kunde erhielt, bethätigte sich eine übermenschliche Macht, Weisheit, Liebe und Heiligkeit; aber ob sie das Maaß habe, in wel-

1) Marc. 6, 20. 2) Matth. 11, 2. 3) Matth. 11, 11.
4) Vgl. m. Abhandlung über die messianischen Erwartungen, Q.-Schr. 1836. S. 24 f.

chem sie dem Gesalbten Gottes zukomme, und nicht blos jenes, welches auch ein Prophet, gleich jenen des Alterthums, haben könne, darüber wagte er aus sich allein nicht zu entscheiden; möglich war es seiner Ansicht nach immerhin, daß der wunderthätige Mann, von welchem seine Schüler ihm Kunde brachten, Jeremias oder ein Anderer der alten Propheten war, die vor dem Messias auftreten sollten [1]; denn noch lag ja Schuld und Elend aller Art auf der Nation, und beides erfuhr gerade der Täufer, der um der Gerechtigkeit willen von dem Laster Verfolgte, in hohem Grade. Er schickte zwei seiner Schüler zu dem Manne selbst, von dem er so Außerordentliches vernommen hatte, mit der Anfrage: „Bist du der Kommende, d. h. der Messias, oder haben wir diesen in der Person eines Andern erst noch zu erwarten" [2])?

---

1) A. a. O. S. 9 f.

2) Matth. 11, 1–6. Luc. 7, 18—23. Man kann nicht sagen, daß diese Frage einen Zweifel an der Messianität Jesu ausdrücke; der Zweifelnde ist auf dem Wege der Verneinung: das aber ist Johannes nicht. Und so kann man ferner auch weder sagen, in der Anfrage offenbare sich ein abnehmender, noch, es offenbare sich ein zunehmender Glaube. Unentschiedenheit mit dem Streben zur Entscheidung zu kommen, ist der Gemüthszustand des fragenden Johannes. Deßhalb trifft aber auch die Vorstellung weder mit der Natur der Sache, noch mit dem Geiste und Buchstaben des Berichtes zusammen: Johannes habe gar nicht wegen seiner, sondern nur um seiner Jünger willen, damit diese gläubig würden, die Frage an Jesus gestellt. Und end-

Jesus war auf einer Reise begriffen, auf welcher jeden Schritt eine Handlung der helfenden göttlichen Macht bezeichnete, und von den wunderbar Geretteten und Erfreueten standen Viele um ihn her [1]). So wieß Er denn die Boten des Johannes auf seine Werke hin und schickte die Kunde davon dem Täufer als Antwort auf seine Frage. Jesaia hatte die Ankunft Jehova's in folgenden Worten verheißen: „Euer Gott ist da, Vergeltung Gottes ist gekommen, Er ist gekommen und rettet euch," und das Heil, welches er bringe, also: „Geöffnet werden dann der Blinden Augen, geöffnet der Tauben Ohren; springen wird alsdann der Lahme wie ein Hirsch" [2]). Erklärte nun der Herr: durch mich sehen Blinde, gehen Lahme, werden Aussätzige rein, hören Taube, stehen Todte auf, erhalten Arme frohe Botschaft: so mußte Johannes alsbald erkennen: Gott ist da, er ist gekommen, der Retter. Es lag in dem Bescheide Jesu das kräftigste Ja; ich bin der Messias. Und damit der Umstand, daß nicht auf einmal, wie durch einen Zauberschlag das Antlitz der Erde sich erneuerte, daß noch Ungläubige, Sündhafte und Unglückliche da waren, den Johannes nicht irre mache, fügte Jesus das bedeutsame und eindringliche: „Und selig ist, der an mir sich nicht ärgert," hinzu, d. h.

---

lich ist auch die Vermuthung nicht begründet, Johannes habe in der Frage nur die Aufforderung an Jesus bringen wollen, sich endlich entschieden als den Messias zu verkünden und in die Ausübung der messianischen Herrschaft zu setzen.

1) Luc. 7, 21. 2) Jes. 35, 4—6. Vgl. 61, 1 ff.

das von dem Messias erwartete Heil findet Der, welcher sich nicht auf den Weg des Zweifels und Unglaubens stellt, weil meine Wege nicht die seinigen, meine Art nicht eben die ist, wie er sie erwartete und wollte. Die Abgesandten kehrten zu Johannes zurück mit der Botschaft, welche diesen, wie wir nicht zweifeln, auf den Weg des Glaubens stellte und darauf festhielt; denn Johannes wollte glauben. Anders war es bei Vielen der Anwesenden, sie wollten nicht glauben, und darum konnte sie weder Johannes noch Jesus vor dem Aergerniß bewahren, das sie nähmen.

§. 8.

Das Urtheil Jesu über den Täufer.

„Was seyd ihr hinausgegangen in die Wüste zu sehen?“ [1]) Als Johannes am Jordan erschien, da hielt ihn alles Volk für einen Propheten; als er ein Prediger der Gerechtigkeit im Lande umherzog: da fand er Anhang, wie ein Prophet, und selbst, als die Begeisterung für ihn gesunken war, als Tadel und Verdächtigung über ihn ergieng: da galt er gemeinhin noch für einen Propheten [2]). Dieß greift der Herr auf und knüpft daran die Rede [3]):

„Ihr suchtet an Johannes einen Propheten. Er war es; denn er war von Gott gesandt und verkündete den Rath und Willen Gottes; ja er war mehr, als einer der Propheten bis auf ihn; denn verkündeten diese in dunkeln Bildern eine bessere Ordnung als eine in unbestimmter Zukunft ein-

1) Matth. 11, 7. 2) Matth. 14, 5. 3) Matth. 11, 7—19. Luc. 7, 24—35.

tretende [1]), und erregten sie dem entsprechend nur ein Ahnen, Sehnen und Begehren nach dem Heile, so stand dagegen Johannes als der von Gott verheißene und von euch erwartete Elias des wirklich eintretenden Heiles, aber eben deßhalb als Elias einer höheren Ordnung da [2]). Als dieser verkündete er das eben eintretende und eingetretene Reich Gottes, während der erste Elias nur die Reinigung und Wiederherstellung der alten Ordnung verkündete; als dieser ging er vor dem Messias selbst, diesem Aufnahme bereitend, einher, und zwar mit solchem Erfolge, daß alle, deren sittlicher Sinn nicht durch Parteigeist verblendet, und deren Gemüth des Sündenschmerzes noch fähig war, sich für Sünder, und Gottes Aufforderung zur Besserung für gerecht erklärten, sofort aber mit Eifer und Anstrengung zu der von mir eingeführten Sündentilgungs- und Heiligungs-Anstalt sich herbeidrängen, und in Folge ihres Eifers auch wirklich die Gemeinschaft des himmlischen Reiches gewinnen [3]).

Doch die Pharisäer und Schriftgelehrten mit ihrem Anhange wollten nicht Sünder seyn, wollten sich darum nicht taufen lassen, und verschloßen sich dem Heils-Werke Gottes. Und warum? Der wahre Grund liegt in ihnen, der vorgegebene gibt seine Nichtigkeit von selbst kund. Sie wollten sich nicht taufen lassen, weil Johannes in ihren Gedankenkreis nicht trete, auf ihre Wünsche nicht eingehe. Aber, da

1) Προεφήτευσαν, Matth. 11, 13.

2) Ἠλίας ὁ μέλλων, Matth. 11, 14.

3) Matth. 11, 12. Ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.

sie einen Propheten suchten, verzichteten sie ja im Voraus darauf, daß er dem Unbestand und der Regellosigkeit menschlicher Einfälle und Leidenschaften sich füge, wie ein Rohr, das vom Winde hin und hergetrieben wird. — Sie weigerten sich der Taufe, weil Johannes in strenger Entfernung von der Gesellschaft der Vornehmen, und ganz nach dem Gegentheil ihrer Lebens-Weise seine Nahrung und Kleidung einrichtete. Aber da sie an ihm einen Propheten suchten, verzichteten sie ja zum Voraus auf einen geschliffenen, gezierten und lebenslustigen Hofmann [1]).

Doch, daß ihre Weigerung gegen die Taufe, ihr Widerstreben gegen die Predigt, endlich ihre Abneigung gegen die Person des Johannes lediglich in ihnen selbst, in ihrem Mangel an sittlichem Ernste und in ihrem leidenschaftlichen Eigensinne gegründet ist, zeigt sich ja darin, daß, was sie an Johannes tadelten, daß er es unterlasse, sie an mir beklagen, daß ich es thue; daß sie mich, weil ich in Nahrung und Kleidung mich von andern Menschen nicht auszeichne, noch auch den Umgang derselben vermeide, verdächtigen und schmähen, während sie den Täufer verschrieen haben, weil er in strenger Enthaltsamkeit lebte. Und hierin eben zeigt sich ihre schuldbare Unfähigkeit zur Aufnahme der neugestaltenden himmlischen Wahrheit, wie umgekehrt die Empfänglichen, die Kinder der Weisheit, sowohl die Person und Taufe des Johannes, als meine Lehre und Taufe würdigten und aufnahmen. „Jene sind Kindern ähnlich, die auf den Märkten

1) Matth. 11, 8. Luc. 7, 25.: Οἱ ἐν ἱματισμῷ ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες ἐν τοῖς βασιλείοις εἰσίν.

sitzen und ihren Gespielen zurufen und sprechen: Wir haben euch auf der Flöte geblasen, und ihr habt nicht getanzt, wir haben euch Klaglieder gesungen, und ihr habt nicht gejammert. Denn es ist Johannes gekommen weder essend noch trinkend, und sie sprechen: er hat einen Dämon; es ist der Sohn des Menschen gekommen essend und trinkend, und sie sprechen: siehe, ein Mensch der isset und weintrinkt, ein Freund von Zöllnern und Sündern. Und es wurde gerechtfertigt die Weisheit von ihren Kindern [1])."

§. 9.

Der Tod des Täufers.

Als Jesus zu den Schaaren von Johannes redete, stand dieser noch außerhalb des himmlischen Reichs; der größte der Propheten, war er geringer, als der Kleinste im himmlischen Reiche. Die Botschaft des Herrn an ihn, mußte sein Herz aufs Neue, anders können wir es bei dem Charakter des Johannes nicht denken, auf Jesus hin richten: und der Glaube, daß er der Messias sey, mußte sich zu bilden beginnen. Wir wissen nicht, wie und wieweit sich der Glaube in ihm entfaltete; aber Das anzunehmen berechtigt uns die evangelische Geschichte, daß Johannes statt der Wassertaufe die Bluttaufe empfangen habe [2]), und daß sein letzter Augenblick auf Erden der erste im himmlischen Reiche war [3]).

1) Matth. 11, 16 — 19. Luc. 7, 31 — 35.

2) Tu me baptizas in aqua, ut ego te baptizem in sanguine tuo. Hieronymus.

3) Propter justitiam perdit vitam, sed lucratus est gloriam. August.

Herodes hielt sich in Machärus selbst, oder doch in der Nähe davon [1]) auf, wo die Nähe des Täufers und sein fortwährender Einfluß auf den Fürsten die Feindseligkeit des Weibes in brennende Hitze aufzutreiben und ihre glühende Rachsucht erfinderisch zu machen geeignet war. Wenn nur Herodes erhitzt, seine Leidenschaft für Herodias entzündet, ein unbesonnenes Versprechen ihm entlockt, und dieses gegen etwaige Reue geschützt werden konnte: so hatte die Blutdürstige gewonnen. — Es kam ein gelegener Tag [2]).

Zur Feier seines Geburtsfestes hatte Herodes die Großen des Reichs, und die höchsten Beamten des Heeres und der Verwaltung bei einem Gastmahle versammelt [3]). Die namentlich bei den vornehmen Juden und an den fürstlichen Höfen Judäas längst durch heidnischen Brauch und Ueppigkeit verunreinigte Sitte [4]) ließ es zu, daß Herodias ihre Tochter Salome, an der sie dem gekränkten Gemahl zugleich einen Kindesraub zugefügt hatte, den versammelten Gästen als reizende Tänzerin zuschickte [5]). Der Beifall der Gäste stimmte die Freude des Herodes zur taumel-ähnlichen Ent-

---

1) Die gewöhnliche Residenz des Herodes war Tiberias in Galiläa, aber der in Folge der Flucht der ersten Gemahlin des Herodes Antipas von ihrem Vater gegen diesen (ἐν τῇ γῇ τῇ Γαμαλιτίδι) eröffnete Krieg rief diesen nach Peräa. Jos. Flav. Ant. l. XVIII. cp. 7.

2) Marc. 6, 21. 3) Matth. 14, 6—10. Marc. 6, 21—29.

4) Sirach. 9, 4. dagegen Jos. Flav. Ant. l. XII. cp. 4.

5) Impudica mulier impudicam filiam nutrivit, non pudorem docens, sed saltationem. Remigius.

zückung, und zu einer Aeußerung, deren Form schon die vermuthlich durch die Freuden der Tafel vorbereitete Stimmung der Heftigkeit, Unbesonnenheit und des Uebermuths an den Tag legt: Verlange von mir, was du willst und ich werde es dir geben. Und er schwur ihr: Was immer du von mir verlangst, werde ich dir geben — bis auf die Hälfte meines Reichs."

Nun war aber nicht blos der Fürst gefangen, sondern auch das Gemüth des Mädchens war durch die Aufregung des Tanzes und den bezaubernden Beifall in eine Wallung versetzt, die sie zum folgsamen Werkzeug einer That machte, gegen welche sich im Zustande der Ruhe das Gefühl Salome's hätte sträuben müssen. Darum auch wohl hatte ihr die arglistige Herodias den Auftrag nicht früher schon eingegeben. „Sie ging hinaus, und sagte zu ihrer Mutter: Was soll ich verlangen? Diese aber sagte: das Haupt Johannes des Täufers. Und alsbald hereinkommend zum Könige sprach sie hastig das Verlangen aus: Ich will, daß du mir alsbald gebest auf der Schüssel das Haupt Johannes des Täufers."

Der Fürst erschrack, seine Unüberlegtheit bereuend und wohl auch den arglistig angelegten Plan der Herodias, dem er verfallen war, ahnend [1]). Allein der schwache Mann sah das Rechte nicht, das ihn aus der peinlichen Lage ziehen und vor dem Verbrechen des Mordes an einem Manne, für den er Achtung hegte, behüten konnte. Die weniger bethei-

1) Ἐλυπήθη, Matth. 14, 9. περίλυπος γενόμενος, Marc. 6, 26.

ligten Gäste konnten ihn auf die rechte Bahn bringen. Aber Tafelfreunde sind selten gute Rathgeber, und die Bevorzugten der Fürsten verbinden sich leicht mit ihren Gegnern. Der Fürst hatte den Werth der Hälfte seines Reichs versprochen, und Gott zum Zeugen angerufen. Aber ein Menschenleben hat seinen Preis nicht in allen Gütern der Welt und die Gewalt über dasselbe steht nur dem Gesetze zu, an welches es etwa verwirkt worden. — Johannes war ein Schuldloser. Vor Gott also, vor dem Herodes den thörichten Schwur gethan, konnte er schwören, daß er eher sein Reich, als das Haupt des Johannes ihr geben könne. Allein ihn band der übel geschworene, übler noch verstandene Eid [1]); und die an seinem Tische aßen, waren vielleicht von denselben thörichten Ansichten befangen, und scheuten sich dazu, dem Willen der Herodias im Wege zu seyn. So zog es den Fürsten in die Unthat hinein. Für einen Vollzieher der gräßlichen That war durch den Umstand gesorgt, daß der Fürst nach römischer Sitte unter seinen nächsten militärischen Dienern kundige Schergen hatte, „und der König schickte alsbald einen Trabanten und gebot, daß hergebracht würde sein Haupt, der aber ging hin, enthauptete ihn im Gefängnisse, und brachte sein Haupt auf einer Schüssel und gab es dem Mädchen, und das Mädchen gab es seiner Mutter."

Doch wurde der Leichnam des Täufers seinen Schülern zur Beerdigung überlassen, und diese, unverkennbar in dem

---

1) Inter delicias et lascivias convivantium temere juratur, et impie, quod juratur, impletur. August.

Bestreben, im Geiste ihres Meisters zu handeln, bringen Jesu die Kunde von seinem Tode; ein Umstand, worin wir ein Anzeichen erblicken, daß in der letzten Zeit das Auge des Johannes gläubig auf den Herrn gerichtet war.

§. 10.

Wie Johannes nach seinem Tode gerechtfertigt wird.

Der Mann ist aus dem Wege geräumt, dessen Ansehen bei dem Volke Pharisäer und Schriftgelehrte auf alle Weise zu vernichten suchten. Aber sein Ansehen ist in seinem Tode nicht untergegangen; das Gegentheil! Waren nämlich vorher die Herzen des Volkes lau geworden: so erwärmte sein trauriges Ende das Gefühl für ihn wieder, und das Bedauren stellte die Achtung wieder her [1]), und erhöhete sie dahin, daß gegen das Volk Niemand einen Zweifel an seiner göttlichen Sendung auszusprechen wagte. „Die Taufe des Johannes, so fragte Jesus die Priester, Gelehrten und Senatoren, war sie vom Himmel, oder von Menschen? Sie aber erwogen bei sich: Wenn wir sagen: vom Himmel, so wird er uns sagen: Warum habt ihr doch ihm nicht geglaubt; wenn wir aber sagen: von Menschen, so haben wir das Volk zu fürchten; denn Alle halten den Johannes für einen Propheten. Und sie erwiederten Jesu, und sprachen: Wir wissen es nicht [2]).“ So spra-

1) Das Volk sagte: er war doch in der That (ὄντως) ein Prophet, Marc. 11, 23. 2) Matth. 21, 23—27. vgl. Marc. 11, 27—33. Luc. 20, 1—7.

chen Die, welche vordem die Rede in Umlauf gesetzt hatten: Er ist vom Teufel besessen! Was Johannes, gleich unbeugsam im Gefängnisse, wie außerhalb desselben, dem Herodes zugerufen hatte: Es ist dir nicht erlaubt, das Weib deines Bruders zu haben, Das verkündete dem Fürsten, als der Mund des Täufers verstummte, die göttliche Gerechtigkeit auf noch empfindlichere Weise. Der gekränkte Vater seiner vertriebenen Gattin forderte den Fürsten zum Kriege heraus, und vernichtete in blutiger Schlacht das Heer des Herodes auf dessen eigenem Gebiete. Umsonst rief dieser die römische Macht an, durch Bekriegung des Aretas seine Niederlage zu rächen; es gelang dem Vitellius nicht, den arabischen König zu demüthigen, und die Schmach der unehrenhaft herbeigeführten und schimpflich erlittenen Züchtigung blieb auf Antipas liegen [1]). Das Volk aber war des Glaubens, daß zur Bestrafung des Herodes der erzürnte Gott den Untergang des Kriegsheeres herbeigeführt habe, und daß den Herodes mit vollem Rechte wegen des an Johannes, dem edeln Manne, verübten Mordes das Unglück getroffen habe [2]).

---

1) Jos. Flav. Ant. l. XVIII. cp. 4. Hug, Einl. (3e Aufl.) Thl. II. S. 313.

2) l. c.: *Τισὶ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καὶ μάλα δικαίως τιννυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ· κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης, ἀγαθὸν ἄνδρα. . . . Τοῖς Ἰουδαίοις δόξαν ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι, τοῦ Θεοῦ κακῶς Ἡρώδῃ θέλοντος.*

Johannes war todt; Herodes mußte ihn nicht mehr hören, Herodias ihn nicht mehr fürchten. Aber Herodes hatte vor ihm nicht Ruhe, und Herodias war vor ihm nicht sicher. — Herodes, bisher durch die Sorgen, Geschäfte und Vergnügungen des Throns, sowie durch die Person des Johannes in Anspruch genommen, hatte auf die Thaten Jesu, der ohnehin weniger in Peräa, wo damals der Vierfürst meist sich aufhielt, als in Judäa und Galiläa wirkte, nicht geachtet; als er nun aber doch Kunde davon erhielt, war der Eindruck so, wie sein Gewissen denselben bestimmen mußte. Die herodianischen Fürsten hielten zur Sadducäer-Secte [1]), die die Fortdauer des Geistes nach dem Tode läugnete und also weder Seelenwanderung, noch Auferstehung [2]) glaubten. Von seinem Glauben aus konnte Herodes an die Existenz des Enthaupteten nicht weiter denken. Aber auf seinem Gewissen lag unabladbar und unvertilglich das Bild des mächtigen Propheten, dessen Mörder er geworden war, und darum hörte er nicht sobald aufs Neue von einem Lehrer, Täufer und Wunderthäter, als das Bild des Johannes in seinem Gewissen sich aufrichtete, und er ausrief: Es ist Johannes der Täufer. Umsonst war es, daß Einige seiner Höflinge ihm dieß ausreden wollten durch die von sonsther aufgenommene Ansicht: es ist Elias, oder: es ist ein neuer Prophet, oder: es ist einer der alten, der zum zweiten Mal erschienen; Herodes, so gern er es gewollt hätte, konnte des Gedankens: es ist Johannes der Täufer, Der ist

1) Jahn's Archäologie. Thl. III. Bd. 5. S. 188 f. Calmet. Dissertat. Tom. III. p. 89. 2) Matth. 22, 23.

von den Todten auferstanden, darum wirken die Kräfte, welche er aus dem Lande der Todten mitgenommen, in ihm, so wenig los werden, daß er selbst Einige seiner Diener mit dem Aberglauben ansteckte [1]). Es half ihm auch nicht, daß er durch Entfernung Jesu aus seinem Gebiete sich Ruhe verschaffen wollte. Brachten nämlich die Pharisäer (von Herodes abgeordnet) an Jesus die Rede: Entferne dich, und reise weg von dannen, denn Herodes will dich tödten: so setzte er der unmächtigen List die Worte entgegen: Gehet hin, und saget es diesem Fuchsen: siehe! ich treibe Dämonien aus und verrichte Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage werde ich's beschließen [2]), (d. h. ich verweile hier so lange, als es in meinem Plane liegt.)

So wurde nun Herodes zweifach und gräßlicher von Johannes verfolgt, nachdem er ihn enthauptet hatte; Herodias aber sah zwischen sich und dem Fürsten das Schreckbild des Hauptes auf der Schüssel, welches jeden Tag den Wahnsinn des Fürsten oder aber ihre Austreibung bewirken konnte, — die Unsichere!

Doch sie sollten nicht voneinander getrennt werden, um miteinander die Rache zu erfahren. Herodes Antipas blieb fortwährend der Sklave des ehrgeizigen Weibes, wie diese die Sklavin der Leidenschaft. Sie hatte ihrem Bruder, dem dissoluten und bedrängten Agrippa (I.) einen Jahrsgehalt

1) Matth. 14, 1. 2. Marc. 6, 14—16. Luc. 9, 7—9.
2) Luc. 13, 31—33.

und ein Amt bei dem Vierfürsten ausgewirkt [1]), und siehe da! nach wenigen Jahren kommt derselbe als Freund des Kaisers mit goldener Kette geziert aus Rom zurück und setzt sich die Königskrone auf, ein höherer und mächtigerer Regent als der Gemahl der Herodias, welcher ihn vor Kurzem wie einen Bettler behandelt hatte [2]); angestaunt in ganz Palästina.

Dieß war ein Stachel für diese, die Neid erfüllt dem Tetrarchen nicht Ruhe ließ, bis er mit ihr nach Rom sich begab, um die Königskrone zu erlangen. Hier aber ereilte sie die Strafe. Ihr eigener Bruder ward ihr Verräther, indem er den Antipas als einen beständigen Verschwornen gegen die römische Herrschaft beim Kaiser Cajus Caligula verklagte, der ihn auf der Stelle entthronte, und beide arm und hilflos in ewige Verbannung nach Lion in Gallien schickte [3]). Solche Früchte trug dem Herodes eine Verbindung, um welcher willen er den Täufer gemordet hatte [4]).

§. 11.

Die Secte der Johannes-Jünger.

Wie im Gebiete der Natur die niederen Stufen darum

---

1) Jos. Flav. Antiq. l. XVIII. cp. 8. Jahn, a. a. O. Thl. II. Bd. 4. S. 93 ff.

2) Jos. Flav. l. c. Γενομένων αὐτοῖς λοιδοριῶν, ἀνεκτὸν οὐχ ἡγησάμενος Ἀγρίππας τοῦ Ἡρώδου τε ἐπονειδίσαντος εἰς ἀπορίαν καὶ τροφῆς ἀναγκαίας μεταδίδωσιν.

3) Jos. Flav. l. c. cp. 9.

4) Jos. Flav. l. c. Καὶ Ἡρώδῃ γυναικείων ἀκροασαμένῳ κουφολογιῶν δίκην ταύτην ἐπετίμησεν ὁ Θεός.

nicht verschwinden, weil höhere über ihnen stehen, und die Zwischen-Stufen nicht sobald wegfallen, wenn gewisse Bildungen durch sie hindurch ein Höheres erreicht haben: so ist es auch in der Geschichte und ihren Epoche machenden Anstalten. Eine Menge Volkes war durch die Johannes-Taufe zu Christus gekommen, ja der Täufer selber war, wie wir nicht zweifeln, am irdischen Ziele des Lebens über seinen Standpunct hinausgeführt worden. Darum aber war dieser selbst nicht vertilgt; denn von seinen Schülern waren noch nicht alle sittlich so erleuchtet und gefördert, daß sie zum Glauben an Christus und zur Erfassung des höheren Heiles reif waren. Ueberdieß trit in sittlich-religiösen Dingen zu der geistigen Unreife leicht Eigensinn und Dünkel, der den niederen Standpunct nicht verlassen will und sich auf ihm als auf dem Höhepunct gefällt.

Wirklich treffen wir auch mehr als zwanzig Jahre nach des Täufers Tod noch Anhänger desselben, vielleicht schon im zweiten Geschlechte. Einige von ihnen sind noch ganz auf dem frühern johanneischen Standpuncte; so jene zwölfe zu Ephesus [1]), welche Paulus um's Jahr 55 antraf. „Er sprach zu ihnen: Habt ihr den heiligen Geist empfangen, da ihr den Glauben annahmet; sie aber sprachen zu ihm: haben wir doch nicht einmal, ob ein heiliger Geist ist, gehört. Es sprach aber Paulus: Johannes hat eine Bußtaufe verrichtet, wie er dem Volke erklärte, auf daß sie an den nach ihm Kommenden glaubten, das ist, an den Messias Jesus. Nachdem sie die Kunde empfangen, wurden sie getauft auf

1) Apg. 19, 2—7.

den Namen des Herrn Jesus. Und als ihnen Paulus die Hände auflegte, kam der hl. Geist über sie." Andere sehen wir schon auf dem Wege von dem Täufer zu Christus; so den Apollos [1]). „Dieser hatte Kunde erhalten in dem Wege des Herrn, und glühend vom Geiste, sprach und lehrte er sorgfältig von dem Herrn, als er allein die Taufe des Johannes kannte. Und derselbe fing an freimüthig in der Synagoge zu lehren. Als ihn aber Aquilas und Priscilla hörten, nahmen sie sich seiner an, und legten ihm vollständiger den Weg Gottes aus."

Aber auch solche gab es, die jene schon früher hervorgetretene Meinung, daß Johannes die höchste Stufe religiösen Lebens repräsentire [2]), und die daran sich knüpfende Abneigung gegen Jesus mit Verkennung und Abweisung der Bemühungen des Täufers festhaltend, in die christliche Lebens-Ordnung nicht eintraten. Ihre Weise hat sich mit verschiedenen Modificationen durch die christlichen Jahrhunderte herab erhalten. In der ersten Zeit thaten sich die Anhänger derselben in Gemeinschaften zusammen, welche geradezu den Täufer für den Messias erklärten, und dieß aus den Ansprüchen Jesu selber rechtfertigen zu können glaubten [3]).

---

1) Apg. 18, 24—26. 2) S. oben S. 262.

3) Wir erhalten über sie Nachrichten in den Clementinischen Recognitionen (Coteler. Patr. Apost.) c. 54. Ex discipulis Johannis, qui videbantur esse magni, segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. c. 60. Unus ex discipulis Johannis adfirmabat, Christum Johannem fuisse et non Jesum: in tantum, inquit, ut et ipse Jesus omnibus hominibus et pro-

Doch wie sie selber den objectiv geschichtlichen Boden verließen, so entkam ihnen im Verlaufe der Zeit auch Das, was sie aus jenem von Johannes dem Täufer überkommen hatten, unter dem Einfluße zoroastrischer, kabbalistischer und muhammedanischer Lehren. Die Johannesjünger, welche zuerst in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts der Carmelite Ignatius a Jesu in Syrien, Mesopotamien und Persien traf [1], sprechen von Jesus als einem falschen Messias, von dem heiligen Geiste als einem der ärgsten Dämonen, von dem Täufer als dem Stellvertreter des Logos — in einer Verwirrung aller religiösen Begriffe und Verkehrung aller geschichtlichen Thatsachen, welche sie unter die Gnostiker und Manichäer herabsetzt, und an ihnen einen der vielen Beweise für die Wahrheit gibt, daß das eigensinnige Beharren auf einem untergeordneten Standpunct und die Bekämpfung des höheren nothwendig zur Abirrung auch von dem untergeordneten und zu immer tieferem Versinken führt.

Mack.

---

phetis majorem pronunciaverit Johannem. Si ergo, inquit, major est omnibus, sine dubio et Moyse, et ipso Jesu major habendus est: Quodsi omnium major est, ipse est Christus.

1) Narratio originis rituum et errorum Christianorum S. Joannis, cui adjungitur discursus per modum dialogi, in quo confutantur XXXIV. errores ejusdem nationis, auctore P. J. Ignatio a Jesu, Carmel. discalc. Romae 1652, 8°. Calmet, Dictionar. Bibl. I. p. 286.

II.

Recensionen.

Friderici Windischmanni, Presbyteri, S. S. Theologiae ac Philosophiae Doctoris, Vindiciae Petrinae. Ratisbonae 1836. Impensis T. Pustet. VIII. 125.

Der durch mehrere Arbeiten auf dem Gebiete der Sanskrit- und armenischen Literatur *) als Schriftsteller bereits bekannte Sohn des berühmten Philosophen Windischmann in Bonn liefert in der vorliegenden, dem Professor D. Philips zu München gewidmeten, recht gut lateinisch abgefaßten Schrift Beiträge zur Vertheidigung mehrerer in den Schriften und dem Leben des Apostels Petrus angestrittenen Puncte.

Und zwar vertheidigt er in dem ersten Theil seiner Schrift die Aechtheit des zweiten Briefes Petri gegen die Bedenken, Zweifel und Angriffe der neueren Kritik,

*) Vgl. auch Q. Schr. 1836. S. 3.

insoferne diese nämlich den überwiegenden Charakter hat, die sämmtlichen kanonischen Schriften des A. und N. T. mit dem angestrengtesten Bemühen darauf anzusehen, ob sich ihnen doch nicht ihre Aechtheit und Glaubwürdigkeit streitig machen lasse. Diese, wenn sie anders die vorliegende Arbeit, wie sich's gebührt, beachtet, wird mit der Schilderung, welche H. D. W. von ihr gibt, nicht zufrieden seyn. Er sagt nämlich in der Vorrede: „Haec est istius critices lex paucis verbis comprehensa: non metuere veterum auctoritatem, non revereri aliquem praescriptionis titulum, non parcere antiquitatis rubigini, sed quod junctum fuerat, discerpere, quod opinionibus nostris obstat, resecare, quidquid tibi placuerit, fingere, modo ut novum sit, modo ut sophisticam eloquentiae et eruditionis speciem prae se ferat. . . . . . Evangelium aliquod falsum demonstrasse summa gloria est . . . Gravissimas theologiae quaestiones quasi pro ludibrio tractant. Sodann p. 24.: Si nostrorum criticorum revelationibus crederemus, nonnullae epistolae Paulinae, nostra (II da Petri), Apocalypsis aliaque impostorum commenta sunt, quos pios et honestos appellare post tam aperta mendacia nefas est. Abjiciant igitur evangelici illi evangelia, protestentur contra scripta apostolica, relinquant totam scripturam, in qua majores sui aliquo jure, ipsi summa injuria gloriantur et gaudeant suis somniis et arte critica sua, quae si tam desultorie in scriptoribus classicis versaretur, insania apud sanos omnes audiret." Das ist scharf gesprochen; Referent übrigens möchte dem H. Verfasser diese Sprache umsoweniger verübeln, da das Meiste in diese Aeußerungen

trifft, und da man anerkennen muß, sie seyen dem Verf. weder von einem unerleuchtet Eifer, noch von einer beschränkten Vorstellung über das Recht und die Befugnisse der historischen Kritik und ihrer Anwendung auf die biblischen Schriften eingegeben worden. Vielmehr erklärt er z. B. p. 24., daß man, ohne durch das kanonische Ansehen z. B. des Briefes an die Hebräer gebunden zu seyn, recht wohl in Frage ziehen könne, ob derselbe von Paulus selbst geschrieben sey, oder nicht; und ähnlich verhalte es sich mit den drei ersten Evangelien.

In der Vertheidigung der Aechtheit des zweiten petrinischen Briefes hat es H. D. W. vorzüglich mit Mayerhoff (Einleitung in die petrinischen Schriften. Hamburg, Perthes, 1835.) zu thun; und man muß gestehen, daß er die Argumente des Letztern stets auf eine genügende, häufig auf eine geistreiche und scharfsinnige Weise entkräftet, überhaupt aber sich als einen Gelehrten zeigt, der dergleichen Arbeiten gewachsen und von dem zu wünschen ist, daß man ihn noch öfter auf diesem Kampfplatze erblicken möge.

Mayerhoff's Meinung ist, der zweite Brief Petri sey nicht von Petrus, sondern von einem alexandrinischen Judenchristen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt worden. Gegen die Aechtheit des Briefes beruft er sich theils: 1) auf den Mangel eines bestimmten äußeren Zeugnisses für das Vorhandenseyn desselben bis auf Origenes († 254.), theils 2) auf die Verschiedenheit des zweiten Briefes Petri von dem ersten sowohl nach Gedanken- als Sprachentwickelung. Herr Windischmann dagegen weist nach, daß unter den katholischen Briefen, welche Clemens von

Alexandrien († 217.), in seinen Hypotyposen erläuterte, der zweite Brief Petri nothwendig müsse gewesen seyn, weil Eusebius, der uns jenes (h. e. 17. 24.) berichtet, die Zahl der katholischen Briefe ausdrücklich auf sieben angebe (h. e. II. 17.). Aus dem Umstande aber, daß Origenes und Clemens Al. den Brief kennen, und daß namentlich der erstere denselben für seine Person für ächt erkannte, folgert Windischmann, daß er lange vor beiden für petrinisch müsse gehalten worden seyn. Mit Recht; denn es ist nicht denkbar, daß der kritische Origenes, wenn der Zweifel älter oder stärker als der Glaube an die Aechtheit, und wenn dieser nicht hergebracht gewesen wäre, so zuversichtlich von zwei Briefen Petri sprechen würde, wie er es z. B. hom. VII. in Jos., thut, und daß er ihn, gleich dem ersten, schlechthin den Brief des Petrus nennte, wie es ad Rom. l. VIII. c. 6. der Fall ist. Noch wird von W. besonderes Gewicht au das Zeugniß des mit Origenes gleichzeitigen Bischofs Firmilian in Kappadocien gelegt, denn eben in Kappadocien, wohin, wie der erste, so auch der zweite (II. Petr. 3, 1. coll. I. Petr. 1, 1.) petrinische Brief gerichtet ist, müßte derselbe am meisten und längsten Widerstand gefunden haben, wenn er dort vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts unbekannt, und gar, wenn er, wie Mayerhoff meint, von Alexandrien her eingeschleppt worden wäre.

Hierin also stimmt Ref. dem Herrn Verf. vollkommen bei; weniger einleuchtend aber erschienen ihm die Gründe, aus denen derselbe die später eingetretene Verbreitung des Briefs und die frühzeitigen Zweifel an seiner Aechtheit herleitet. Wenn nämlich H. W. p. 7. vermuthet: „Fortasse

ideo (antiqui ecclesiae doctores epistolam publice legi noluerunt, etiamsi eam pro Petrina haberent), quia in ea nonnulla de haereticis continerentur, quae ab imperitis detorqueri posse verebantur," so ist hiegegen nicht nur zu erinnern, daß die Aeußerungen des Petrus über Häretiker nicht stärker sind als die, welche in den paulinischen Briefen an die Galater, Philipper, an Timotheus und Titus vorkommen, sondern auch, daß unserm eigenen Briefe zufolge (3, 15. 16.) hinsichtlich der paulinischen Briefe schädliche Mißverständnisse wirklich bei Zeiten eintraten, ohne daß dieß ihren kirchlichen Gebrauch störte. Wenn ferner ein Grund der spätern Verbreitung und Aufnahme unseres, wie der meisten katholischen Briefe in dem Umstande gefunden wird, quod pleraeque earum ad Judaeo-Christianos missae fuerant, qui quum multis in rebus a fidelibus gentilibus primo p. Ch. saeculo separati fuerint, epistolae ad illos datae serius ad gentiles pervenerunt et sensim tantum eam apud illos auctoritatem nactae sunt, qua pollebant Paulinae ad ἔθνη scriptae," so erleidet diese Angabe eine Berichtigung dahin, daß lediglich der Brief Jakobi vorherrschend an Judenchristen gerichtet ist, der erste Brief Johannis aber ohne Zweifel, und die Briefe Petri nach ihrem ganzen Inhalte (wie auch Augustin c. Faust. XXII. 89. *) bemerkt hat) für heidenchristliche Leser berechnet sind. Und überdieß war die Scheidung der Juden- und Heidenchristen überhaupt und in Klein-Asien im Besondern so selten und gering, daß die dahin gerichteten Briefe

---

*) Hiezu vergl. man noch die Behauptung W...s S. 134 f.

Pauli für Juden- und Heidenchristen zugleich bestimmt sind; was H. D. W. später, p. 135. auch zugibt. — Und ebenso kann Ref. in dem größeren Wirkungskreise des Paulus, in der größern Anzahl seiner Briefe, in dem größern Umfange derselben, in dem größern Ansehen ihrer Leser, in ihrem in dogmatischer Hinsicht wichtigern Inhalte nicht die Momente erkennen, aus welchen sich das frühere Bekannt- und Anerkannt-Werden der paulinischen gegen die katholischen Briefe erklären lasse, ohne daß ich jedoch, ganz in Uebereinstimmung mit H. W., hierin irgend einen Grund zur Bezweiflung der Aechtheit der letzteren, und insbesondere des zweiten petrinischen zu erblicken vermöchte.

Gelehrt und scharfsinnig ins Einzelne eingehend, zeigt hierauf Herr D. W., zu der innern Beschaffenheit des Briefs und den daher genommenen Verdachtgründen übergehend p. 9—22., daß die, wenn auch von Hieronymus schon angenommene, Sprachverschiedenheit beider Briefe theils nicht wirklich vorhanden, theils so beschaffen sey, wie sie in verschiedenen Schriften Eines und desselben Mannes, (namentlich, wenn er sich, wie z. B. Paulus bei seinen Briefen eines Amanuensis bediente) nicht befremden könne, und daß sich dagegen in beiden unverkennbar eine eigenthümliche Sprachverwandtschaft zeige.

Die Gegner der Aechtheit des zweiten Briefes Petri glauben an dem Verfasser ein Bestreben wahrzunehmen, für den Apostel zu gelten, wie es diesem selber nicht natürlich gewesen wäre. Jener nämlich erwähne mit sich selbst verrathender Absichtlichkeit mehrere Male (1, 13. 14.) seines nahe bevorstehenden Todes mit Berufung auf eine die-

sen Tod betreffende Weissagung Christi, er mache auf auffallende Weise sich als Verkünder des Evangeliums bei seinen Lesern und als Augenzeugen der Verklärung Christi wiederholentlich geltend (1, 16. 18.); er weise (3, 1.) auf den ersten Brief Petri als einen von ihm geschriebenen hin, während er sich doch gleich darauf durch die Worte: ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν von den Aposteln unterscheide. W. erwiedert in eingänglicher Erörterung p. 22—26.: Da an der Wirklichkeit jener Weissagung zu zweifeln kein Grund vorhanden sey: so sey die Erwähnung derselben so unverfänglich, als die Auseinandersetzung der Lebensverhältnisse des Paulus im Briefe an die Galater. Die Erwähnung der Anwesenheit bei der Verklärung könne einen Brief des Petrus so wenig verdächtig machen, als die der Entrückung in den dritten Himmel den zweiten Brief Pauli an die Korinthier; nenne sich ja eben auch Petrus im ersten Briefe einen Zeugen der Leiden Christi.

Von der Stelle 3, 2.: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν, καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ἡμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, in welcher das ἡμῶν den sich selbst von den Aposteln unterscheidenden Verfasser, also den Nicht-Petrus, verrathen soll, bemerkt H. W. vorerst mit Recht, daß gerade ein Schriftsteller, welcher sich absichtlicher als einen Apostel signalisiren wollte, sich nicht so handgreiflich, als es bei der Auslegung „unserer Apostel“ der Fall wäre, hätte von den Aposteln unterscheiden können; sodann erinnert er, daß ἀποστόλων ἡμῶν nach griechischer Weise gar nicht gesagt werden könne für „unserer Apostel;“ und endlich bringt er

auf dem Grunde der kritischen Unsicherheit des ἡμῶν darauf, daß man statt dessen, wie die Vulg. u. a. ὑμῶν lese, oder das eine, wie das andere für spätere Zuthat erkläre. Ich bemerke noch, daß ἡμῶν, wenn es dennoch für die richtige Lesart erkannt werden sollte, nur Apposition zu ἀποστόλων seyn kann: „von den Aposteln, uns," wozu vgl. Apg. 10, 41. (in der Rede des Petrus zu Cäsarea: τοῖς μάρτυσιν, ἡμῶν.) 13, 52. 1 Cor. 1, 18., und also den Verfasser des Briefes geradezu unter die Apostel stellt.

Von p. 26. an zeigt H. D. W. von den Irrlehrern, welche der zweite Brief Petri im Auge hat, daß sie von denen, welche der Brief Judä schildert, nicht verschieden, und daß somit jener, wie dieser, in das apostolische Zeitalter zu versetzen sey. Was bei dieser Veranlassung über die mancherlei theils verwandten, theils verschiedenen Gestalten der Häresie im apostolischen Zeitalter und ihr Verhältniß zu den Irrlehren des zweiten Jahrhunderts nachgewiesen wird, ist sehr beachtenswerth. Nur die Deutung der δόξαι auf die gefallenen Engel in der Stelle 2 Petri 2, 10. δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες ist vom Sprachgebrauch nicht begünstigt, und auch weder durch den Zusammenhang, noch durch die Parallelstelle Jud. v. 8. geboten; die Lästerung der Würden wird nach Allem sicherer auf ein frivoles Verhalten in Beziehung auf die guten Geister bezogen. — Das Bedenken, welches die neuere Kritik aus der Hinweisung auf paulinische Briefe und aus der Aufführung derselben neben den ältest. Schriften geschöpft hat, wird nebst einigen unbedeutenderen p. 38 — 40 beseitigt, und endlich p. 46 sqq. die Frage, ob Petrus den Brief des Judas, oder dieser das

zweite petrinische Schreiben vor sich gehabt habe, dahin beantwortet, daß das Letztere der Fall gewesen, ohne daß sich jedoch der Herr Verf. ganz entschieden gegen die entgegengesetzte Annahme erklärt.

Ref. glaubt in dem Bisherigen sowohl die Wichtigkeit des Inhaltes vorliegender Schrift, als den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit ihres Verfassers bemerkbar gemacht zu haben, und kann daher wegen der Untersuchungen, womit sich der zweite Theil der Schrift beschäftigt, nämlich über das Leben des hl. Petrus, seine Reise nach Rom und die Zeit seines Martyrthums daselbst, und über Ort und Zeit der Abfassung der beiden Briefe Petri, auf das Buch selbst verweisen. Ich bemerke nur, daß H. D. Windischmann den Angaben der Alten beipflichtet, nach welchen Petrus schon ums Jahr 44 zum erstenmal nach Rom gekommen seyn soll; die zweite Ankunft setzt derselbe in das Ende des Jahres 63; hinsichtlich des Todesjahres des Apostels lautet das Ergebniß seiner Forschungen: „incertum relinquimus, quo anno mortuus sit apostolus, id solum plane certum credentes, eum inter annum 64 exeuntem et 68 ineuntem cum Christo Domino consociatum fuisse," p. 223. Die Abfassungszeit der beiden Briefe, wird mit großer Zuversicht (ut horum opusculorum chronologia vix aliquid certius inveniri possit in toto canone, p. 127.) in die Jahre 64—67 gesetzt, als Ort der Abfassung für den ersten Brief mit Entschiedenheit, für den zweiten mit Wahrscheinlichkeit Rom bezeichnet.

Mack.

D. Sept. Flor. Tertullian's sämmtliche Schriften, übersetzt und bearbeitet von Franz Anton von Besnard. Erster Band. Augsburg, 1837. Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung. 350 S. gr. 8.

Unverkennbar und erfreulich zeigt sich in neuerer Zeit das rege Streben, mit dem Geiste und den Schriften der Kirchenväter und alten Kirchenschriftsteller die Verbindung wieder anzuknüpfen, die so lange segensvoll gewirkt hat, aber von der rauhen Hand mißverstandener Aufklärung zerrissen und abgebrochen wurde. Man hat wieder einzusehen angefangen, daß mit einem aus den alten Zeiten ererbten Repertorium von sogenannten dictis probantibus aus den Vätern in ihrer Vereinzelung weder der einen noch der andern theologischen Disciplin gedient sey, und daß dem Exegeten, Morallehrer, Dogmatiker und Kirchenhistoriker auf gleiche Weise eine tüchtige und umfassende patristische Erudition noth thue.

Ohne Zweifel sind diese oder ähnliche Gedanken auch dem Herrn von Besnard vorgeschwebt und haben ihn zu einer Uebersetzung der Werke Tertullian's veranlaßt, deren erster Band uns hier vorliegt.

So wenig wir im Allgemeinen auf bloße Uebersetzungen patristischer Werke einen Werth legen mögen und der Meinung sind, wer die Schriften der Kirchenväter zu lesen wünsche, besitze wohl auch so viele sprachliche Kenntnisse, um keiner Uebersetzung zu bedürfen; so wollen wir doch am liebsten bei Tertullian hievon eine Ausnahme eintreten lassen, da sich

bei ihm dem Verständnisse Schwierigkeiten entgegenstellen, wie nicht wohl bei einem andern Kirchenscribenten, und doch seine Schriften von solcher Bedeutung sind, daß sie sich ganz besonders für den Theologen wegen ihrer kirchenhistorischen Wichtigkeit und erfreulichen Energie empfehlen.

Wer je in den Schriften Tertullians gelesen hat, wird sich überzeugt haben, wie schwer es sey, der prägnanten Kürze seiner Diktion entsprechende Worte und Sätze in der deutschen Sprache zu finden, und wie auch eine gelungene Uebersetzung so manche dunkeln Stellen übrig lassen müsse, denen nur durch besondere, oft weitläufigere Erklärung das gehörige Licht und Verständniß erwachsen könne. Die Uebersetzung allein kann hier nicht alles thun, und sie bleibt unverständlich, wie der Urtext, wenn ihr nicht für die schwierigsten Stellen ein Commentar beigegeben ist. Und daß dieß Herr von Besnard fast gänzlich versäumt hat, ist der erste Tadel, den wir gegen seine Arbeit aussprechen müssen.

Aber wir behaupten auch, daß er nicht selten ungenau selbst falsch übersetzt habe, und wollen einige Belege beibringen.

Das 41ste Kapitel des Apologetikus beginnt Tertullian mit den Worten: vos importuni rebus humanis, vos rei publicorum incommodorum, vos malorum illices semper, apud quos deus spernitur, statuae adorantur. Besnard übersetzt: „Ihr also seyd das Ungeschick der menschlichen Dinge, ihr seyd schuldig der öffentlichen Unglücksfälle, ihr seyd die Anlocker der Uebel: denn bei euch wird Gott verachtet, Ihr betet die Bilder an." Nun frage ich, was soll es heißen: ihr seyd das Ungeschick der

menschlichen Dinge? Einmal müßte es wenigstens Mißgeschick für die ꝛc. statt Ungeschick der ꝛc. heißen. Dann: wer würde z. B. den Titel der Mosheim'schen Schrift: de rebus christianorum ante Constantinum M. übersetzen: von den Dingen der Christen ꝛc.? Aehnlich ist es hier bei Tertullian. Wenn seine Worte verständlich seyn sollen, und man nicht erst das lateinische Original soll zu Hülfe nehmen müssen, um die Uebersetzung zu verstehen; so muß es heißen: Ihr also seyd ein Mißgeschick für die Menschheit, ihr seyd schuld an dem allgemeinen Unglück, ihr lockt immer die Uebel herbei, ihr, bei denen Gott verachtet, Bildsäulen angebetet werden.

In demselben Kapitel sagt Tertullian zu den Heiden: Admittite prius dispositiones ejus, et non retorquebitis. Qui enim semel aeternum judicium destinavit post seculi finem, non praecipitat discretionem, quae est conditio judicii, ante seculi finem. Diese Worte giebt Besnard also: „Zuerst erkennet seinen (sc. Gottes) Rathschluß, dann werdet Ihr nicht also retorquiren; denn Der, welcher ein für allemal das ewige Gericht ans Ende dieser Welt gesetzt hat, beschleunigt nimmermehr die Ausscheidung, welche die Bedingung des Gerichtes vor dem Weltende ist." Ich will kein Gewicht darauf legen, daß Besnard sich des Wortes retorquiren in einer deutschen Uebersetzung bedient, aber offenbar hat er den letzten Theil des obigen Satzes ganz falsch übersetzt, denn conditio heißt hier nicht Bedingung, sondern Beschaffenheit, und die letzten Worte ante seculi finem sind mit discretionem zu

verbinden, nicht mit judicii. Tertullian will sagen: erkennet Gottes Rathschluß, dann werdet ihr nicht mehr den Einwurf bringen, das schlage unsern Gott, daß er auch uns, seine Verehrer unter dem allgemeinen Unglück leiden lasse. Er hat einmal das ewige Gericht nach dem Weltende angesetzt, und beschleunigt darum die Ausscheidung, worin ja eben das Gericht besteht, nicht vor dem Ende der Welt. Vergleichen wir mit diesem offenbaren Sinne Tertullians die Worte der Besnard'schen Uebersetzung, und wir werden finden, daß sie den Sinn verfehlt hat. Wo spricht denn Tertullian von einem Gerichte vor dem Weltende, da er gerade zuvor sagt, Gott habe das Gericht post seculi finem angesetzt, und was soll es denn heißen: die Ausscheidung sey die Bedingung des Gerichts vor dem Weltende? Hätte Besnard übersetzt: was ja ein Gericht wäre vor dem Weltende (sc. und darum nicht statt haben kann); so hätte er doch seiner Interpunktion einen Sinn abgewonnen, wenn sie gleich nicht die richtige ist.

Im Anfange des folgenden Kapitels (42) sagt Tertullian: Sed alio quoque injuriarum titulo postulamur, et infructuosi in negotiis dicimur. Besnard übersetzt: „Wir werden noch eines andern Unrechts angeklagt, nämlich der Untauglichkeit zu öffentlichen Dingen des Lebens." Daß das Wort negotia nicht durch den undeutschen Ausdruck: öffentliche Dinge gegeben werden dürfe, wird Jedermann einsehen. Was aber Tertullian unter jenem Worte verstanden habe, das zeigt er ganz klar im folgenden, woraus mit Gewißheit geschlossen werden kann, er habe unter negotia den menschlichen Verkehr verstan-

den, denn er sagt ja: wir Christen schließen uns von den übrigen Menschen nicht ab, nehmen Theil an Handel, Feldbau, Krieg, Schiffahrt u. d. gl. Ferner heißt infructuosi gewiß nicht untauglich, sondern unnütz, und das eben sagt Tertullian: ihr warfet uns vor, wir seyen unnütz für den menschlichen Verkehr.

Im Fortgange dieses Kapitels sagt Tertullian: Quomodo infructuosi videamur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, non scio. Hier hat Besnard die Worte cum quibus et de quibus nicht, wie die Worte es verlangen, auf negotiis bezogen, sondern eine constructio ad sensum angenommen, als ob Tertullian ein vobis vor cum quibus hätte vorausgehen lassen, und die Stelle so übersetzt: „Ich sehe also nicht ab, wie wir, die wir mit euch und durch euch leben, als unnütz für eure Geschäfte erscheinen können.“ Allein Tertullian wollte gewiß nicht sagen: „wir leben durch euch,“ daraus wäre auch gar nicht gefolgt, daß die Christen nicht unnütz seyen für den Verkehr, ja wohl eher das Gegentheil, vielmehr sagt er: wir leben ja in diesem Verkehre und durch ihn, darum kann man uns nicht als unnütz für diesen Verkehr ausgeben.

In demselben Kapitel lesen wir: Thura plane non emimus: si Arabiae quaeruntur (alii: queruntur), scient Sabaei pluris et carioris suas merces Christianis sepeliendis profligari, quam Diis fumigandis. Wer sieht nicht ein, daß Tertullian von den Christen hier behaupte, sie kaufen und verbrauchen mehr Weihrauch, als die Heiden? Auch in seiner Schrift: de corona c. 10, sagt er, daß die Christen Weihrauch gebraucht hätten. Ist aber dieß wahr; so können

auch die Worte thura plane non emimus nicht aus seiner, des Tertullian's, Seele heraus gesprochen seyn, sondern aus der der Christenankläger; und wenn man übersetzt: „Weihrauch kaufen wir allerdings nicht u. s. w." so ist in die ganze Stelle Tertullians ein unauflöslicher Widerspruch hineingetragen. Sie liegt aber offen und verständlich vor uns, wenn wir die ersten Worte so geben: „Weihrauch, (meint ihr), kaufen wir gar nicht, aber die Sabier wissen, daß wir mehr Weihrauch zu den Beerdigungen, als ihr zu eurem Gottesdienste gebrauchen.

Im folgenden Satze läßt Tertullian die Christenankläger sagen: Certe, inquitis, temporum vectigalia quotidie decoquunt; und fügt dann bei: stipes quotusquisque jam jactat? Diese Worte giebt Besnard also: „Ihr sagt: Sie verthun täglich die Tempelsteuer! jeder Klotz schon läßt sich vernehmen. Hier hat der Uebersetzer nicht beachtet, daß stipes der accusativus plur. von stips, Beitrag, Geld, sey, und daß es heißen müsse: wer wirft denn überhaupt sein Geld weg? Mit diesen Worten antwortet Tertullian auf die Klage der Heiden, daß die Christen keine Beiträge für die Göttertempel liefern. Daß diese unsere Uebersetzung die richtige sey, zeigt der ganze Context.

Gegen Ende desselben Kapitels übersetzt Besnard das Wort professionum mit Gewerbe gewiß gegen den Sinn Tertullians. Dieser sagt: allerdings liefern wir keine Tempelabgaben, aber wir leisten die übrigen Abgaben mit größerer Gewissenhaftigkeit als ihr, deren professiones, d. h. Angaben (scil. der zu versteuernden Gegenstände) stets voll Lug und Trug sind.

Im 45. Kapitel sagt Tertullian: Mancher verachte die menschlichen Gesetze ex involuntate vel necessitate delinquens, unvorsätzlich oder aus Noth fehlend, übersetzt Besnard. Aber wie kann man sagen, derjenige verachte das Gesetz, der unvorsätzlich fehlt? Und wann hat involuntas diesen Sinn? Vielmehr setzt Tertullian zwei Fälle, in denen die menschlichen Gesetze verachtet werden, 1) aus bösem Willen, aus Halsstarrigkeit, das ist die involuntas, und 2) aus Noth.

Noch mehr Unrichtigkeiten enthält das Kapitel 46. Existat, qui hat Besnard gar nicht gegeben, während es heißt: der möge auftreten, der es wagt u. s. w.; quibus (philosophis) comparamur de disciplina giebt B. mit: „werden wir diesen in der Lehre verbunden" statt verglichen; die impunitas ist nicht Unsträflichkeit, sondern Straflosigkeit; die Worte: cum secundum deos philosophi daemonas deputent heißen nicht: da die Philosophen die Dämonen für Götter halten, sondern: da die Philosophen den Rang nach den Göttern den Dämonen einräumen; den Satz: christianus ad sexum nec foeminae mutat, übersetzt B. ganz falsch mit: der Christ verwechselt nie das Geschlecht, während es heißen muß: der Christ wechselt auch nicht im weiblichen Geschlechte.

Diese aus wenigen Kapiteln enthobenen Beispiele zeigen, daß es Herr von Besnard bei der Uebersetzung nicht immer genau genommen hat, und daß wir ihm mit unserer obigen allgemeinen Behauptung nicht Unrecht thaten. Wir be-

dauern um so mehr, solches sagen zu müssen, als sonst diese Uebersetzung wegen ihrer Wohlfeilheit zu einer recht großen Verbreitung hätte empfohlen werden können.

D. Hefele.

Die christlich-römische Theologie, nebst einem Anhang über die Rechtsquellen. Eine literärhistorische Uebersicht von D. Joh. Christ. Felix Bähr, Großherzogl. Bad. Hofrath. o. Prof. u. Oberbibliothekar an der Universität zu Heidelberg. Carlsruhe, in der Müller'schen Hofbuchhandlung. 1837. XV. und 503 S. gr. 8.

Das vorliegende Werk bildet die zweite Abtheilung des Supplementbandes zur Geschichte der römischen Literatur von Prof. Dr. Bähr. Die erste Abtheilung dieses Supplementbandes enthielt die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms und ist von uns schon im Jahrgange 1837 dieser Q. Schr. Hft. 3. S. 563 ff. angezeigt und gewürdiget worden. Die zweite Abtheilung, die uns gegenwärtig vorliegt, begreift nun die eigentlich theologische Literatur des christlichen Roms und ist somit schon wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes eine sehr beachtenswerthe Erscheinung. Der Verfasser bespricht darin die nur irgendwie nennenswerthen christlich-römischen theologischen Schriftsteller in biographischer, literarischer und bibliographischer Beziehung, beginnt mit den Anfängen der römischen

christlich-theologischen Literatur im zweiten Jahrhundert (mit Tertullian), verfolgt diese christliche Literärgeschichte bis zur Zeit Carls d. Gr. und schließt da seine Darstellung, weil hier die alte Welt und ihre Bildung als abgeschlossen, das Erscheinen einer neuen Welt und neuen Literatur als angebahnt und grundgelegt betrachtet werden könne.

Diesen Zeitraum der christlich-römischen Literatur — ungefähr sechs Jahrhunderte umfassend — theilt der H. Verf. in drei Perioden, 1) vom Beginne der christlich-römischen Literatur bis Constantin d. Gr., 2) von da bis zum Ende des fünften Jahrhunderts, und 3) vom sechsten Jahrhundert bis Ende des Zeitraums. Die erste Periode wird als die der Entwicklung bezeichnet und ihr Charakter dahin bestimmt, daß sie noch keinen bestimmt hervortretenden wissenschaftlichen Charakter habe — sie ist die Periode der apologetischen und paränetischen Richtung. Die zweite Periode umfaßt die eigentliche Blüthezeit der christlichen Literatur und Wissenschaft, und zeigt die Ausbildung und Entwicklung derselben in dieser Zeit der systematischen Begründung und Feststellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Die dritte Periode endlich zeigt den Verfall der christlichen Wissenschaft und Literatur, der mit dem äußern Verfall, mit der Auflösung der politischen und sozialen Verhältnisse so ziemlich gleichen Schritt hält — Zeit der Compilationen und der Wiederholung von früher Gesagtem ohne eigene literarische Forschung.

Der Standpunkt, von welchem aus unser Verfasser das Gebiet der christlich-römischen Theologie betrachtet und auffaßt, ist aber, was wir schon in der Anzeige seiner Schrift

über die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Rom's bemerkt haben, nicht der theologische oder dogmatische, sondern der allgemein literär=historische, er sieht in jenen Männern der christlichen Vorzeit, von deren Leben und von deren Schriften er spricht, nur die Gelehrten, nicht die Kirchenväter, darum hält er sich auch fern von dogmatischen und dogmengeschichtlichen Erörterungen, Untersuchungen und Kritiken, liefert aber die Data, auf welche der Theologe solche bauen kann, und erfüllt damit seinen Zweck, in objektiver Darstellung ein getreues Bild des christlich=literarischen Zuständes jener Zeiten zu geben.

So viel im Allgemeinen. Mit dem §. 3. beginnt dann der H. Verf. die Geschichte der ersten Periode, schickt eine ziemlich ausführliche und sehr instruktive Charakteristik der ersten Periode voraus, und eröffnet sofort die Reihe der christlich=römischen Theologen mit Tertullian, dessen Bedeutsamkeit gebührend anerkannt wird durch die ausführliche und sehr fleißige Behandlung, die unser Verf. diesem Kirchenschriftsteller hat angedeihen lassen. Nur wenige Wünsche sind uns dabei unerfüllt geblieben. Davon nicht zu sagen, daß die eigenthümlich realistische Richtung Tertullian's, die ihm auch als Gelehrten, nicht blos als einem Christen angehört, keine Erwähnung gefunden hat, vermissen wir für's Erste die Feststellung eines Canons, nach welchem die Abfassungs=Zeit seiner Schriften bemessen werden kann, und müssen zweitens auf S. 21. das uneingeschränkte Hinnehmen der Mosheim'schen Untersuchung über die Abfassungszeit des Apologetikus tadeln, denn Mosheim hat hier einige starke Fehler begangen, welche im vorigen Hefte dieser Q. Schrift

in der Abhandlung: „Tertullian als Apologet“ bemerklich gemacht worden sind.

Von Tertullian geht unser Verf. zu Minucius Felix über, hier standen ihm sehr gute neuere Vorarbeiten von Rußwurm, Muralt und Lübkert zu Gebote, aber auch durch diese konnte die genaue Lebenszeit des Minucius nicht bis zur Evidenz ermittelt werden. Recensent möchte die Angabe des hl. Hieronymus, daß Tertullian älter sey, als Minucius, nicht aufgeben, bemerkt auch den ungenauen Ausdruck auf S. 40. Anm. 2. wo statt „Severus“ — „Alexander Severus“ stehen muß, denn mit dem Namen Severus allein bezeichnet man in der Regel den Kaiser Septimius Severus, der im J. 226 schon mindestens 15 Jahre todt war.

Außer den beiden genannten Kirchenschriftstellern gehören noch der ersten Periode an: Cyprian, Arnobius und Lactantius, der minder Bedeutenden nicht zu erwähnen. Am besten scheint uns vom Verfasser Lactantius behandelt worden zu seyn, aber auch bei allen Andern erhalten wir ein durch Hervorhebung der Hauptzüge deutliches Bild ihrer literarischen Wirksamkeit und Bedeutsamkeit, gestützt auf den Standpunkt der bisher gepflogenen Untersuchungen.

Zu §. 33. Bischof Victorinus von Pettau betreffend, dürfte die neueste Biographie desselben nachgetragen werden, die sich in dem allgemeinen Jahrbuche für die katholische Geistlichkeit auf das J. 1838. herausgegeben von mehreren Theologen der Sekauer Diöcese S. 72—81. findet.

Reich an großartigen Erscheinungen in der christlichen Literatur tritt uns die zweite Periode entgegen, die das

vierte und fünfte Jahrhundert umfaßt, die Blüthezeit der christlich-römischen Literatur. Den Mittelpunkt dieser Periode, wie den chronologischen, so den literärischen bildet Augustinus. Was die großen römischen Bischöfe zunächst für die äußere Einheit der Kirche durch Begründung der Hoheit des Primats gethan haben, das hat Augustinus für die innere Einheit der christlichen Kirche durch Begründung der christlichen Glaubens-Wissenschaft geleistet, und sich so zum Mittelpunkte alles höhern geistigen und wissenschaftlichen Lebens innerhalb der christlichen Kirche und Theologie jener Zeit erhoben, wie er denn auch diese zweite Periode in zwei merklich verschiedene Abtheilungen scheidet, so daß die erste nur als die Vorbereitung der zweiten erscheint.

Wie diese zweite Periode zu ihrer literarischen Blüthe gekommen sey, was fördernd und hemmend auf selbe eingewirkt habe, und wie und warum sie gerade eine Zeit umschließt, die zum großen Theile äußerlich zerfallen und mit einer Auflösung aller sozialen Bande bedroht war, das bespricht der Verfasser §. 49 ff. Diese Zeit gerade, sagt H. V., wieß die Menschheit nach Innen, führte den Blick von der Außenwelt hinweg und hin auf eine höhere Welt. Das Mönchthum förderte die wissenschaftliche Strebsamkeit, der Clerus war zu eifriger Berufsthätigkeit angefeuert, und die äußere Consolidirung und Ausbreitung der Kirche seit Constantin stellte die unabweisbare Forderung, dieses äußere Band auch innerlich zu befestigen durch Fixirung und wissenschaftliche Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs.

In §. 51. und 52. wird die christliche Literatur dieser Periode nach den beiden in ihr bemerkten Abtheilungen in

kurzer Uebersicht als 1) dogmatisch-polemische, 2) exegetische, und 3) praktisch-kirchliche, klassifizirt und der sprachliche Charakter der Literatur dieser Zeiten verzeichnet.

Sofort geht der Verfasser mit §. 53. zu den einzelnen lateinischen Kirchenschriftstellern dieser Periode über, von welchen wir als die bedeutendsten Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Rufinus, Augustinus, Pelagius, Cassianus, Vinzentius von Lerins, Leo d. Gr. und Prosper nennen. Ihre ganze, zahlreiche Reihe eröffnet Firmicus Maternus mit seiner Polemik gegen das Heidenthum. Sehr befriedigt hat uns sodann, was über Ambrosius gesagt ist, besonders auch die mit unverborgener Liebe verfaßte Darstellung seines schönen und edlen Lebens, dem der Verf. mit Recht eine größere Ausführlichkeit gewidmet hat, die wir in gleichem Maße auch auf andere Kirchenväter übertragen sehen möchten. Zur Vervollständigung der Literatur, machen wir den H. Verfasser auf eine Abhandlung über den ambrosianischen Ritus, auf welche S. 146. verwiesen werden dürfte, aufmerksam. Sie findet sich in dem schon genannten allgemeinen Jahrbuche für die katholische Geistlichkeit auf d. J. 1838. S. 112—119.

Am umfassendsten ist vom Verf. der hl. Augustin behandelt worden, als der Glanzpunkt dieser Periode, und der christlich-römischen Literatur überhaupt. Seine zahlreichen Schriften sind nach dem Maßstabe ihrer Wichtigkeit ziemlich ausführlich geschildert, ein Auszug aus dem berühmten Werke von der Stadt Gottes wird §. 118. gegeben, die Bedeutsamkeit dieses Werkes und sein Einfluß auf die christliche Literatur und Poesie der folgenden Zeiten wird §. 119. besprochen,

der Charakter und die Vorzüge Augustins finden §. 131. ihre Verzeichnung, seine Sprache wird §. 133. charakterisirt, von der welthistorischen Bedeutung seiner Schriften spricht der §. 134., und endlich werden §. 135. die Ausgaben seiner Werke aufgezählt.

Zu leicht ist über Pelagius hinweggegangen, wenn einmal, wie es vom Verfasser hier geschah, etwas vom theologischen Standpunkte aus über den Pelagianismus gesagt werden wollte; so hätte die tiefe, große Kluft zwischen ihm und dem Augustinianismus und dem orthodoxen Christenthume hervorgehoben, die rationalistische Richtung des Pelagianismus geschildert werden müssen, und eine bloße Hinweisung auf seinen Eifer fürs praktische Christenthum konnte keineswegs genügen. Und daß eben dem praktischen Christenthume Pelagius sein Grab gegraben hätte, das wird wie der katholische, so der orthodox protestantische Theologe gegen den H. Verf. behaupten.

Der dritten Periode läßt der Verf. eine gedrängte Darstellung der äußern Verhältnisse des Abendlandes vorausgehen, um zu zeigen, wie schon diese durch die verheerenden Einfälle fremder Nationen in die verschiedenen Theile des römischen Reiches und durch den öfteren Wechsel der Herrschaft einen tiefen Verfall der Wissenschaften und also auch der christlich-theologischen Literatur zur Folge hatten und haben mußten. Wenn aber der Verfasser einen weiteren Grund des Zerfalles der Wissenschaften in dem Ringen der Kirche nach Consolidirung, nach innerer Ordnung und Stärke und äußerer Unabhängigkeit gefunden zu haben glaubt, und die strengere, jetzt in die Klöster eingeführte Regel — er kann

nur Benedikts meinen — anzuklagen sich für berechtigt hält, daß sie die wissenschaftliche Strebsamkeit der Mönche gehemmt habe; so können wir ihm nicht nur nicht beistimmen, sondern müssen gerade das Gegentheil behaupten. Was bei dem allgemeinen Zerfalle, bei den politischen Wirren, bei dem siegreichen Toben barbarischer Völker noch an geistiger Bildung gerettet werden konnte, wurde durch die Kirche gerettet, was wieder gepflanzt wurde, wurde durch die Kirche gepflanzt, wo aufs Neue geistige Bildung sich ansetzte, hat sie an der Kirche ihre Pflegerin gefunden; diese hat die germanischen Völker zur Cultur und Gesittung geführt, und ist ihr großer *παιδαγωγὸς* geworden. Wem hatte denn England seine wiedererwachende Bildung zu danken, wenn nicht der Kirche? Wer hat die Gründer der Literatur in Albion, Theodor und Hadrian, nach England gesendet, wenn nicht der oberste Vorsteher der Kirche? Und hätte die Kirche segensreich einwirken können auf die Bildung der barbarischen Nationen, wenn sie nicht dagestanden wäre, festgegründet in innerer Ordnung und äußerer Unabhängigkeit? Wäre sie selber zerflossen in der verworrenen Zeit, hätte sich ihre Ordnung gelöst, wäre ihr Organismus zerfallen, hätte dieß dann den Zeiten und ihrer Bildung gefrommt? Was aber die Klöster betrifft, denen die neue strengere Regel — Benedikts — die Wissenschaften entwunden haben soll, möchte ich darauf hinweisen, daß gerade die neue Regel den Wissenschaften förderlicher war, als jede alte, aus dem Orient stammende. Das orientalische Mönchthum allerdings war vorherrschend contemplativ und hatte keine nähere Verwandtschaft mit der Wissenschaft. Aber kaum war Benedikts Regel — eine abend-

ländische Pflanze, in weiteren Kreisen eingeführt, so hat sie sich mit literarischer Thätigkeit verbunden, wissenschaftliche Studien wurden in die Klöster dieses Ordens eingeführt, und in den St. Benediktushäusern erhoben sich gelehrte Anstalten. Schon Benedikt von Nursia soll für Errichtung von Büchersammlungen in den Klöstern seiner Regel Sorge getragen haben, von Cassiodor ist dieß ohnehin erwiesen, und, wie bekannt, haben ja stets die Benediktiner den Ruhm der Wissenschaftlichkeit zu bewahren gestrebt. Daß aber gerade in den Klöstern, welche durch strengere Einhaltung der Regel sich auszeichneten, auch der größere wissenschaftliche Flor bis auf die neuesten Zeiten sich noch fand, während jene Mönchsvereine, die mit ihrer Ordensregel ein laxeres Abkommen zu treffen verstanden, wenige gelehrte Männer zu zählen hatten, das hat man noch bei Aufhebung der Klöster in unseren Ländern gesehen. Darum möchte ich nicht mit dem H. Verfasser der neuen strengeren Klosterregel einen Theil der Schuld an dem Verfalle der Wissenschaften vom sechsten Jahrhundert an beimessen.

Die nahmhaften christlich-römischen theologischen Schriftsteller der dritten Periode oder der Zeit des Zerfalles der Literatur sind Fulgentius von Ruspe, Dionysius d. Kleine, Cassiodor, Boëthius (den wir uns von den neuen kritischen Versuchen noch nicht nehmen lassen), Gregor d. Gr., Isidor und Beda. Der Letztere schließt die Periode, und damit hätte der H. Verf. auch sein Werk schließen können, wenn er es nicht vorgezogen hätte, noch einen Anhang über die Rechtsquellen dieser Periode beizufügen. Es sind dieß die leges barbarorum, d. h. die Ge-

setzessammlungen oder Rechtsbücher der germanischen Völker, die sich in verschiedenen Theilen des römischen Reiches niedergelassen haben, nämlich die lex salica, lex Ripuariorum, lex Alamannorum, lex Bajuvariorum, lex Burgundionum, lex Wisigothorum und die leges Longobardorum, nebst den sogenannten Formelbüchern. Ist dieser Anhang auch nur kurz, so ist er doch eine recht dankenswerthe Zugabe, da in der Regel Theologen und Humanisten mit diesen Gesetzbüchern geringe Bekanntschaft unterhalten und dieselben doch, namentlich für den Historiker, von großer Bedeutung sind.

So haben wir den Herrn Verf. bis ans Ende seines lehrreichen Buches begleitet und scheiden von demselben, indem wir unser Urtheil in folgende Worte zusammenfassen: der Nutzen und das Verdienst dieser Schrift besteht wesentlich darin, daß sie eine gedrängte, präcise und deutliche Zusammenstellung der christlich-römischen Literärgeschichte nach den bisherigen Untersuchungen und Forschungen darbietet, so daß hier das sich vereint, in den Hauptpunkten angedeutet, und in Kürze beurtheilt findet, was sonst in vielen Werken zerstreut des Weiteren und Ausführlicheren angetroffen wird. Denjenigen, der über einzelne Punkte nähere Aufschlüsse wünscht, den weisen die gewissenhaften Citate darauf hin und zeigen ihm den Weg, den er einschlagen muß. Deßhalb ist aber auch die besprochene Schrift für den Handgebrauch eines jeden Theologen sehr brauchbar und nützlich.

Dr. Hefele.

Propädeutik der Neutestamentlichen Theologie von Conr. Stephan Matthies, a. Professor der Theologie an der Königl. Universität zu Greifswald. Greifswald, bei E. Mauritius, 1836. S. VI. u. 386.

Dem Verfasser der vorliegenden Schrift, welcher sich dem Publicum bereits durch andere historische und exegetische Arbeiten empfohlen hat, schwebte die richtige Wahrnehmung vor, daß es der exegetischen Theologie hauptsächlich an dem rechten Zusammenwirken der einzelnen Functionen zu ihrem letzten Zwecke fehlt, und daß in dessen Folge die Resultate überall noch nicht zu der nachdrücklichen Schärfe, Bestimmtheit und Richtigkeit gelangt sind, welche man bei der auf diesem Felde herrschenden Thätigkeit zu erwarten berechtigt gewesen. Bei sorgfältiger Beachtung der geschehenen Leistungen sei es unverkennbar, daß „der Begriff und Inhalt der neutestamentlichen Hermeneutik durch die vielen Beziehungen, in welchen dieselbe zur Linguistik, Kritik, Geschichte, Logik, Rhetorik, Aesthetik, Psychologie etc. stehen soll, wie auch durch die zahllosen sog. Principien, Gesetze oder Regeln, welche bei Erforschung und Darstellung des Sinnes anzuwenden seien, in einer vagen Unbestimmtheit gehalten wird, und daß anstatt einer durch den Gegenstand in sich selbst nothwendig bestimmten wissenschaftlichen Entwickelung meist beliebig modificirte hermeneutische Ansprüche und literärische Notizen in ein anscheinendes Ganze zusammen getragen sind. Mag es immerhin, fährt der Verf. fort, an trefflichen Bemerkungen und

Bestimmungen in den vorhandenen hermeneutischen Schriften nicht fehlen: das wissenschaftliche Gepräge einer objectiven Sachentwickelung schwindet zu sehr in dem unbeschränkten Spielraume guter und schlechter Grundsätze oder Vorschriften, um welche sich bisher die unbefangenen Exegeten, ja sogar selbst die eigenen Gesetzgeber bei ihrer Auslegung wenig bekümmert haben. Soll hingegen, dieß ist das Resultat, die Hermeneutik von objectiv wissenschaftlichem Gehalte und Bestande seyn, so ist sie vor allen Dingen in den Kreis der andern neutest. Disciplinen genetisch einzufügen, zur Rechtfertigung ihres selbstständigen Begriffes und Inhaltes, als frei aus der Sache sich erzeugendes und dadurch nothwendiges Moment des gesammten neutest. Studiums darzuthun, und als solche namentlich zur Grammatik und Kritik, wie zur Exegetik in ihr begriffsmäßiges Verhältniß zu stellen u. s. w." S. 3 u. 4. Aus der Kanonik, d. h. nach dem Verf. der Untersuchung über die kanonische Bildung, authentische Abfassung und originelle Bedeutsamkeit des N. T., Untersuchungen, welche in den biblischen Einleitungsdisciplinen hauptsächlich berücksichtigt werden, werde der Uebergang durch die Kritik und Hermeneutik zur Exegese gemacht, welche als Darstellung des Lehrbegriffes die systematische Entwickelung des neutestamentlichen Gesammtinhaltes abschließt. S. 1. 4. 7. Indem der Verf. so über das neue Testament „zunächst in seiner kanonischen Beschaffenheit, sodann in der grammatischen, kritischen und hermeneutischen Form, endlich im vereinten Lehrbegriffe Aufschluß giebt"; glaubt er den Gegenstand „in seiner gesetzmäßigen Fortbestimmung und nothwendigen Selbstver-

mittlung durch die besonderen Disciplinen" entwickelt und einen propädeutischen Inbegriff der neutestamentlichen Theologie geliefert zu haben, welcher das gesammte Gebiet derselben, im vereinten Stoffe und „im gegenseitigen Verhältnisse seiner Theile deutlich erkennen lasse." S. 7. Vorr. III.

Der Zweck einer solchen encyklopädischen Darstellung aber, wie sie meines Dafürhaltens richtiger hätte bezeichnet werden können, geht nicht bloß auf vorläufige Uebersichtlichkeit eines weit auseinander liegenden wissenschaftlichen Gebietes, um dadurch das umfassendere Studium der einzelnen Zweige desselben vorzubereiten und einzuleiten, sondern auch und mehr noch auf Concentrirung des Einzelnen in der Idee des Ganzen, um darnach Maaß und Bedeutung der abgesonderten Momente aus dem Gesichtspuncte des Ganzen zu bestimmen und dem wissenschaftlichen Betriebe im Einzelnen die Richtung und Gränze vorzuschreiben, durch welche der Fortschritt des gesammten Gebietes bedingt wird. Die Bedeutung der genannten Darstellungsweise der neutestamentlichen Theologie ist also eine mehr in die innere Organisation der Wissenschaft eingreifende, für das im Eingange ausgesprochene Bedürfniß zu berechnende, und wird in ihrem niedersten Anschlage genommen, wenn man sie auf das propädeutische Moment einschränkt. Hierüber, so wie über die ganze innere Gliederung der neutestamentlichen Philologie, ist der H. Verf. nicht recht mit sich ins Klare gekommen. Er hat an dem dermaligen Bestande der Hermeneutik und ihrer schwankenden Stellung zu den verwandten Disciplinen Anstoß genommen, und mit Recht. Aber der

faule Fleck tritt viel stärker noch in der sogenannten Einleitungswissenschaft zu Tage, welche ihm nach ihrer gegenwärtigen Gestalt und ihrem Verhältniß zu der gesammten neutestamentlichen Theologie nicht den leisesten Verdacht erregt hat. Und doch kann nur von dieser Disciplin aus die Umgestaltung der letzteren, deren Nothwendigkeit gerade in der schwankenden Begriffsbestimmung, in dem so ungleichen Umfange und dem Gewirre der Anordnung der einzelnen Aufgaben der Einleitung auf das nachdrucksvollste indicirt ist, mit gutem Erfolge versucht werden. Indessen darf dem Verf. dieß nicht so stark angerechnet werden, da selbst diejenigen, welche das Gebiet der Einleitungswissenschaft eigens angebaut und zum Theil mit Glück bearbeitet haben, das Irrationale an dem Begriffe ihrer Wissenschaft größtentheils nicht einmal wahrgenommen, geschweige zu beseitigen versucht haben *). Die biblische Theologie kann als philologische

*) Schleiermacher und De Wette haben zuerst hierauf aufmerksam gemacht; Credner aber glaubt dem Uebelstande zuerst gründlich abgeholfen zu haben durch den Begriff der Einleitung als einer „kritischen Geschichte der n. t. Sammlung, von ihren ersten Anfängen an, bis auf die Gegenwart herab, und nach ihren einzelnen Bestandtheilen eben sowohl, als nach ihrer Gesammtheit" (s. dessen Einleitung ins N. T. I. 1. S. 2. 6.). Aber abgesehen davon, daß diese Definition schon von Richard Simon eingeführt worden (s. dessen Histor. critic. vet. Test. p. 2. ed. Amstelod.: „Critica historia biblici textus a Mose ad nostra usque tempora"), so macht sie nicht weniger Schwierigkeiten als die andern, wenn man darnach die Einleitung als integrirenden

Wissenschaft nur solche Theilganze in sich begreifen, welchen der Charakter des Philologischen wesentlich ist und dieses von einer Seite ganz darstellen. Solche Theilganze und sie allzumal sind die biblische Grammatik (mit Einschluß der Lexikalischen und Rhetorischen), die biblische Kritik, die biblische Archäologie (im engern Sinne) und die Hermeneutik. Unsere gegenwärtige Einleitungswissenschaft aber ist nicht nur ein Gemisch aus allen diesen Zweigen (ein „Mancherlei, wie sie Schleiermacher treffend genannt hat), sondern enthält auch Parthieen, denen der philologische Character gänzlich abgeht. An diesem Ende nun hätte meines Dafürhaltens Hr. Matthies seine Aufgabe anfassen und von hier aus Einheit, Ordnung und organisch-wissenschaftliche Gliederung in die biblische Theologie bringen sollen. Er folgte einem wichtigen, aber ihm noch dunkeln Drange.

Ein flüchtiger Blick auf das Ganze seiner Propädeutik reicht schon hin, wahrzunehmen, daß die streng-wissenschaftliche Einheit der Materien und ihrer Entwickelung, welche zu geben beabsichtigt worden, nirgends vorhanden, vielmehr die verschiedenartigsten Entwickelungsstufen desselben Gegenstandes neben einander gestellt sind. Der erste Theil S. 12—96. handelt von den neutestamentlichen Schriften, der zweite S. 100—202. von der Sprache, dem Text und der Auslegung, der dritte S. 206—378. von dem neutestamentlichen Lehrbegriffe. Es leuchtet hier wohl die Haupteintheilung in das kritische, grammatische und hermeneutische Moment durch,

---

Theil einer philologischen Wissenschaft, was die biblische Theologie doch offenbar ist, geltend machen will.

aber in keinem Puncte erscheint sie rein und streng festgehalten. Gleich im ersten Abschnitt des ersten Theiles, welcher überschrieben ist: „Ueber die Sammlung, Authentie und Integrität der Neutestamentlichen Schriften" und wo zuerst von der Bildung des Kanons, sodann von den Verfassern der einzelnen Schriften gehandelt wird, ist tertio loco von der Verschiedenheit der Lesearten die Rede, eine Abhandlung, welche vielmehr in dem zweiten Theile hätte untergebracht werden müssen; denn zu den vorausgehenden will sie sich in keiner Weise recht schicken. Ferner gehört der dritte Abschnitt: „das Evangelium im Verhältnisse zur Vor- Mit- und Nachwelt", wo die Begriffe Prophezeihung, Wunder und Inspiration erörtert werden, nicht nur nicht zu dem zweiten, welcher die Schriftunterschiede, sodann den evangelischen Gesichtspunct im allgemeinen und nach der eigenthümlichen Darstellung der Synoptiker und des Johannes behandelt, nicht nur nicht zu dem ganzen ersten Theil, sondern überhaupt nicht in das gegenwärtige philologische Werk, sondern in eine Apologetik. Wenn ferner der Hr. Verf. auf die rein speculative Erörterung des Wunders, der Inspiration und Prophezeihung, im zweiten Theile und zwar in dem ersten Abschnitt von der Sprache des N. Testaments, Erklärungen über die syntactische Wortfügung, nämlich über das Nomen, über den Genitiv, Accusativ und Dativ; über das Verbum, über Genus, Tempus, Modus; über Partikeln und zwar Adverbien, Conjunctionen, Präpositionen mit ihren Casibus; über ungewöhnliche Verbindungsweisen, nämlich das Anakoluth, die Ellipse und den Pleonasmus; über bildliche Redeformen, und zwar über die Allegorie, das Sprichwort und

die Parabel, über das mythische, symbolische und ironische Redeelement — folgen läßt: was soll man zu solchen Dingen in solchem Zusammenhange sagen? Wo ist hier auch nur die leiseste, probehaltige Spur einer „Entwickelung des Gegenstandes in seiner gesetzmäßigen Fortbestimmung und nothwendigen Selbstvermittelung" zu gewahren? Die Erklärungen selbst aber werden hier in einem Umfange gegeben, welcher die Gränzen einer Propädeutik der neutestamentlichen Theologie weit überschreitet. Es war schon genug, das Eigenthümliche der Sprache des N. T. in lexikalischer und grammatischer Beziehung im Vergleiche theils mit dem ächt Griechischen, theils mit dem Hebräischen zu characterisiren und daran die hauptsächlichsten Folgerungen für das Verständniß und die Auslegung anzuschließen. Das Eingehen auf die syntactischen Momente im Einzelnen erscheint aber auch darum höchst unpassend, weil die Abweichungen des neutestamentlichen Sprachidioms von dem rein griechischen in grammatischer Beziehung durchaus unbedeutend sind, wie der H. Verf. selbst anerkennt S. 101., und man doch nicht die Absicht haben kann, in einer Vorbereitung auf die biblische Theologie den griechischen Sprachbau zu expliciren. —

Abgesehen von der Gliederung des Werkes im Verhältniß zu dem aufgestellten Begriffe und vorgesteckten Ziele, haben wir uns nunmehr die Frage zu beantworten, wie der Hr. Verf. seine Aufgabe im Einzelnen gelöst. Willig räumen wir ihm vor allem eine gewandte und geistreiche Darstellung ein. Der H. Verf. gehört der Hegel'schen Schule an, und man wird darnach die Manier seiner Darstellungen und Entwickelungen leicht bemessen können. Am deutlichsten

tritt sie, wie leicht zu begreifen, in der Abhandlung über das Wunder, die Inspiration und Prophetie, sowie im ganzen dritten Theile hervor. Uebrigens erkennen wir mit lebhaftem Danke an, daß der dem Hegelianismus eigene scharfe Rationalismus, nach welchem die Offenbarung durch den reinen Vernunftbegriff völlig ausgemessen wird, bei dem Hrn. Verf. sehr gemildert erscheint, und daß er sich wiederholt gegen solche theologische Ansichten und Richtungen der neuern Zeit erklärt, welche die „Außenstehenden" doch nur als eine Consequenz aus jenem ansehen können. Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten im Historischen und Philologischen sind uns dagegen manche unangenehm aufgefallen, worüber wir noch kurz einiges bemerken wollen.

In dem Kanon des Eusebius findet der H. Verf. vier Classen von Büchern, indem er gegen die deutliche Erklärung des Eusebius selbst (H. E. III, 25.) die *ἀντιλεγόμενα* und *νόθα* für zwei verschiedene Classen hält (S. 15.). S. 18. wird *τὰ λόγια τοῦ κυρίου* in der bekannten Stelle des Papias über den hebräischen Matthäus fälschlich in der Bedeutung: Aussprüche, Lehrvorträge genommen, während es doch nach dem Sprachgebrauche eben so gut „Geschichten" bezeichnen kann, und an der angezogenen Stelle in der That selbst durch *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* erklärt wird. In Ansehung des Characteristischen der neutestamentlichen Sprache scheint der Verf. weder ganz bestimmte noch richtige Vorstellungen zu haben. Für's erste verwechselt er die nach Alexander M. erfolgte doppelte Umgestaltung der griechischen Sprache als Schriftsprache und Umgangs- oder Volkssprache, wenn er angibt (S. 100.),

die „mit vorherrschendem macedonischen Elemente aus den verschiedenen Dialecten gebildete gemeinsame Volkssprache, κοινὴ διάλεκτος" sei in Folge des lebhaften Verkehrs von den ägyptischen und palästinensischen Juden angelernt worden. Denn einmal wurde nicht jene Volkssprache mit dem Namen κοινὴ διάλεκτος bezeichnet, sondern die Schrift- oder Gelehrtensprache; sodann war nicht das Macedonische, sondern der Atticismus vorherrschend in der κοινὴ διάλεκτος (vgl. Winer's Gramm. d. n. t. Sprachidioms, 4e Aufl. S. 21 f. u. Buttmann ausf. gr. Gramm. I. S. 5 ff.). Ferner trennt der Verf. das neutestamentliche Griechisch viel zu scharf von dem jüdischen Griechisch oder dem Hellenistischen, indem er angibt, dasselbe schließe sich an dieses nur an, in wiefern ihm ein selbstständiges Princip der Anschauung zu Grunde liege. „Ein ächt jüdisches Bewußtseyn, in griechischer Sprache sich ausdrückend, muß natürlich eine hebräische Anschauung in möglichst entsprechenden Beziehungen und Wendungen durchscheinen lassen, wie die Septuaginta und die Apokryphen beweisen; indeß das jüdische Bewußtsein ist im N. T. offenbar in eine höhere Sphäre des geistigen Lebens gehoben, und diese in griechischer Sprache ausgedrückte Fortbildung kann nicht mehr in dem Hellenistischen ihre wahrhaft sachgemäße Erklärung finden". Hiebei meint der Verf. die neuern Sprachforscher auf dem neutestamentlichen Gebiete auf seiner Seite zu haben. Aber was diese behaupten, besteht nur einerseits darin, daß sie von der durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Grammatik des n. t. Sprachidioms im Gegensatze der frühern Empiriker, welche unter dem Prätexte des hebräischen Colr-

rits der Willkühr Thür und Thor öffneten, ausgehen, andrerseits zugeben, daß die neutestamentlichen Schriftsteller mit eigenthümlich christlichen Ideen auftretend in lexikalischer Beziehung einen eigenen, neuen Sprachgebrauch, jedoch nur selten und rücksichtlich der Hauptbegriffe verfolgten (vgl. Winer's Gramm. §. 1—4. de Wette Einleitung ins N. T. §. 2—8. Dieß ist das richtige, aber etwas ganz anderes, als der Verf. ausgesprochen hat, verleitet durch die Idee des christlichen Geistes in seinem wesentlichen Unterschiede von dem jüdischen, welcher in materialer oder substanzieller Hinsicht allerdings groß, in Bezug jedoch auf die Form ihrer Vermittelung durch die Sprache beinahe im Momente des Verschwinders begriffen ist.

Dr. Kuhn.

III.

Intelligenzblatt.

I.

Unterschobene Decrete Adrian I. und Leo VII.

(Beschluß) *).

Ex decretis Adriani papae Karolo regi.

Tempore ex quo Longobardi Italiam intravere, Romam quoque obsederunt, italicum vero regnum invasere, quod per XII. annos absque rege detinuere. Itaque ex ipsis regem constituere et praevaluere usque ad Carolum regem, qui Desiderium cepit regem Longobardorum in Papia post longam obsidionem, cujus filius Ydechis fugam duxit in marinis partibus. Hucusque legati Constantinopolitanae urbis Romae Italiaeque commorati detinebant oppida et tributa colligebant et in erarios Au-

*) Das Vorhergehende s. Q.Schr. Jahrg. 1837. 1s Hft. S. 184 ff.

gusti Constantinopolim deferebant. Cumque expulsi sunt agente Longobardorum ipsi quoque Longobardi usque ad Karolum regem regnum detinuere. Accidit vero quod Luiprandus rex Longobardorum Ravennam obsedit et classim construxit, exarcatus vero Ravennae cum Ravennatibus Romam petierunt et Constantinopolim navigio direxerunt.

Post haec Aistulfus rex Longobardorum exarcatum Ravennae, exarcatum Ystriae, seu ducatum Ferrariae invasit et Faventiam seu Cesenam tulit de romana ecclesia. Tunc temporis Stephanus papa pro tanta persecutione Legatos Franciam direxit regi Francorum Karolo, ut praedia romanae ecclesiae defenderet pro amore beati Petri. Ipse vero Carolus pietate commotus Aistulfo regi saepius legatos misit, nihilque profecit. Aistulfus tamen omnia bona remandavit et satisfacturum se in omnibus repromisit et nihil horum observavit. Post mortem vero Aistulfi Desiderius regnum obtinuit et res ecclesiae nihilominus invasit, ad quem Karolus saepius legatos misit ejusdem rei. Ipse vero Desiderius bona ecclesiae relinquere repromisit per omnia, quod nihil profecit.

Stephano vero defuncto Adrianus *) papa Karolo litteras direxit quibus ut Romam veniret ad defendendas res ecclesiae postulavit. Tunc temporis Karolus Italiam ingressus Papiam obsedit et relinquens ibi exercitum Romam tetendit ad sanctam resurrectionem, ibique satis honorifice susceptus est a beato Adriano papa et cunctis

*) Cf. Gratian Dist. LXIII. can. 22.

ordinibus Romanorum et in laudibus civitatis acclamatum est: Karolo perpetuo Augusto a deo coronato vita et victoria. Post sanctam vero resurrectionem reversus Papiam cepit Desiderium regem duxitque in captivitatem. Deinde reversus Romam constituit ibi sanctam synodum cum Adriano papa in patriarchio Laterani, in ecclesia sancti Salvatoris, quae reverentissime celebrata est a C et tribus religiosissimis episcopis et abbatibus, adhuc etiam a judicibus et legis doctoribus et ab universis ordinibus et religionibus hujus almae urbis, et a cuncto clero sanctae romanae ecclesiae exquirentibus usus legesque et mores et quemadmodum haereses absolvere possent, et de apostolica sede, et de dignitate patriciatus atque romano imperio, ex quibus omnibus nimius terror crescebat in universo orbe.

Populus itaque romanus more solito legem condebat, sed difficile erat pro unoquoque negotio tosiens tot in unum congregare. Inde ergo suum jus et potestatem imperatori concesserunt, prout legitur, populus itaque romanus concessit ei omne suum jus et potestatem. Ad hoc quoque exemplum praefatus Adrianus papa cum omni clero et populo et universa sancta synodo tradidit Karolo Augusto omne suum jus et potestatem eligendi pontificem et ordinandi apostolicam sedem, dignitatem quoque patriciatus ei concessit. Insuper archiepiscopos, episcopos per singulas provincias ab eo investituram accipere definiunt, post haec consecrationem, unde pertinent, ita tamen ut abolita sit veterum sententia, mores-

que in posterum, quatenus nemo per cognationem, vel per amicitiam, aut per pecuniam sibi eligat episcopum, sed soli regi hujusmodi reverenda tribuatur facultas. Verum tamen, quamvis a clero et populo aliqua praesumptione, vel religionis causa episcopus eligatur, nisi a rege laudetur et investiatur, a nemine consecretur.

Ex hoc ipso tot prolatis sententiis ab universis, qui in hac sancta synodo congregati fuerant in nomine trinitatis, Adrianus papa prae omnibus haec omnia concessit, laudavit et affirmando constituit. Ad haec quoque roboranda subintulit, ut, si quis contra hanc sanctam synodum temerator repertus fuerit, sive contra hoc quod praediximus repugnavit, cujusque sit gradus, vel ordinis, vel officii, aut dignitatis, sciat se in iram beati Petri apostolorum principis et omnium sanctorum praedecessorum nostrorum casurum et anathematis vinculo damnatum perpetueliter victurum, in excommunicationem quoque universalis ecclesiae et cuncti populi christiani emersurum, insuper, nisi a malo resipuerit, irrevocabili exilio puniatur, vel ultimis suppliciis feriatur et bona ei publicentur. Qui vero intuitu custos et observator in omnibus extiterit, benedictionis gratiam, vitamque aeternam cum omnibus sanctis sine fine mereatur habere in saecula saeculorum. Amen.

Ex decretis Leonis papae primo regi Teutonicorum.

Convenit apostolico moderamine pollentibus bene vola compassione succurrere et poscentium animis alac

devotione praebere assensum. Ex hoc enim potissimum praemium apud conditorem omnium reponitur deum, quando omnem clerum et omnem populum asserimus esse concordem, et ad meliorem fuerit sine dubio statum perductus.

Atque ideo, quia juste et rationabiliter vestra humilitate nostro apostolatui humiliter postulastis, quatenus gratulanter peragrantes sanctam synodum nostro consilio congregatam in ecclesia sancti Salvatoris constitutam a compluribus viris, catholicis episcopis et abbatibus, insuper judicibus ac legis doctoribus, promulgantibus, qualiter quiete ac pacifice stare ac vivere valeamus, praesentibus omnibus de singulis regionibus hujus almae urbis Romae ac ex omnibus ordinibus cleri et populi asserentibus et confirmantibus per omnia, omni haeresi et altercatione et omni errore expulso, quum nimius his temporibus error ex hoc crescebat, decrevimus, tam de romano imperio, quam de apostolica sede ac de dignitate patriciatus, quam de investitura episcopatus.

Idcirco ad exemplum beati Adriani *) sedis apostolicae episcopi, cujus vitam et actionem satis discretam audivimus et rationabilibus admodum in suis spiritualibus sanctionibus recognoscimus, qui ejusmodi sanctam synodum constituit et domino Karolo victoriosissimo regi Francorum atque Longobardorum ac patricio Romanorum patriciatus dignitatem ac ordinationem apostolicae sedis et episcopatuum concessit.

*) Cf. Gratian Dist. LXIII. Can. XXIII.

Nos quoque Leo, servus servorum dei, episcopus, similiter cum omni clero et universo populo romano, omnibusque ordinibus hujus almae urbis, sicut in ipsis conscriptis apparet, constituimus, confirmamus, corroboramus et per nostram apostolicam auctoritatem concedimus atque largimur domino Ottoni primo Teutonicorum regi, dilectissimo spirituali in Christo filio nostro ejusque successoribus hujus regni Italiae in perpetuum: tam sibi facultatem eligendi successorem, quam summae sedis apostolicae pontificem ordinandi ac per hoc et archiepiscopos, seu episcopos, ut ipsi tamen ab eo investituram accipiant et consecrationem recipiant, undecanque pertinuerint, exceptis his, quos imperator pontifici et archiepiscopis concessit. Ita demum asserimus, ut nemo deinceps, cujusque gradus, vel dicionis, aut dignitatis, sive religiositatis, eligendi regem, vel patricium, sive pontificem summae sedis apostolicae, aut quemcunque episcopum et ordinandi habeat facultatem, sed soli regi romani imperii hanc reverendam tribuimus facultatem absque omni pecunia haec supter disponenda, et ut ipse rex sit et patricius: Quod si a clero et a populo quis eligatur episcopus, nisi a suo praescripto rege laudetur et investiatur, non consecretur. Unde, si quis contra hanc apostolicam auctoritatem et contradictionem aliquid molitur, aut temeretor in aliquo repertus fuerit, sive contra hoc nostrum concilium agens, sciat se in iram beati Petri apostolorum principis et filii nostri domini

Ottonis ejusque successorum et omnium praedecessorum nostrorum et nostram casurum, et sub anathematis vinculo emersurum, ac post haec excommunicationi universalis ecclesiae omnisque populi christiani eum subjacere decrevimus, insuper, nisi a malo resipuerit, irrevocabili exilio puniatur et ultimis suppliciis feriatur. Qui vero pio intuitu custos et observator in omnibus extiterit, benedictionis gratiam, vitamque aeternam cum omnibus sanctis sine fine habere mereatur in saecula saeculorum. Amen.

Leo, servus servorum dei, episcopus, Ottoni spirituali filio nostro in Christo imperatori Augusto, omnibusque successoribus tuis imperatoribus et regibus regni Italiae.

Quae dominus Karolus rex Francorum ac Longobardorum et patricius Romanorum, nec non Pipinus pater ejus de regalibus hujus regni Italiae tribuerunt in sancta romana ecclesia beati Petri apostoli, sive per instrumenta, quae scripta fuerunt per Etherium notarium suum, sive per sacramenta, seu per donationem, seu per alios modos, sive ob venerantiam per donationes de Justiniano imperatore ac de Hariperto rege, haec omnia largimur et definimus atque transactamus vobis Ottoni imperatori et Adelede conjugi tuae regnique consorti, vestrisque successoribus hujus regni Italiae in perpetuum sanctis evangeliis et patrociniis pluribus sanctorum, vel videlicet de cruce domini et de caligis pedum suorum et de vestimento inconsumabili et supra corpus Petri Apo-

stolicum terribilibus sacramentis a praedicto papa et a suis cardinalibus per consensum et auctoritatem totius populi romani, tam clericorum quam laicorum de ordinibus Romanorum ex unaquaque regione praesentibus, audantibus ac confirmantibus pro nimia persecutione inimicorum dei et ecclesiae, ut deus omnipotens victoriam tali regi tribuere dignetur et pellere ex provinciis romani imperii.

Praedictas autem donationes, quas specialiter hic nominabimus per nostram apostolicam traditionem, id est, in suriano, in monte bardonis, et lune, et insula Corsice, seu regium, parmam, mantuam, montem silicis, insulam veneciarum, ducatum Ferrarie, gabellum, comaclum, ducatum Hystriae, Dalmatiam, exarcatum Ravenne, faventiam, cesenam, castrum tyberiacus, roca modellana, roca elineza, roca cortuclaria roca fanilla, petra de appla, seu castrum tosinianum, castrum ceperianum, petra mauri, civitellam, ducatum ariminum, coneam, montem feretrum et montem carpinium, seu olympicum castrum, exforum, sobium, sugobium, cerbinum et forum symphronii, galli et senegalli, et ancona et oxinano, firmano, et hesi, et ducatum prusie, seu urbs vetus, vel thutr, amenia, seuorti, monte syrapti cum oppidis suis, cumanum, castrum galliensium, castrum sutrium, castellana seu tyburtina, ducatum spolitinum et marsorum, tanger, seu teti usque lacum barani, terma et termula, draconaria, lissimas, monte gargani et capitenata, apulia, calabria, teratro, ducatum Neapolim, dusatum beneventi, seu capua, salernum et otrentum, et

insula sardinia, insula meseum, insula aticie, insula ceum, monte lucreti, monte argentarii, teritorio gauzitano, teritorio praenestino, teritorio asylano, teritorio clusino, teritorio fundano, teritorio casipate, teritorio vegetano, teritorio cludiano, teritorio canusino, teritorio saviniense, teritorio suerano, teritorio ivrano, teritorio portuensi cum insula arsis, teritorio ostiensi cum maritimis, castrum luceolis et monte bobio cum tota campania, civitate undis *), civitate agnanina, aquiniensis seu florentina, tariacina, item civitate laurentum et sulphuratarum, et lisimas, et septimi, et miticies. Item civitatem nesina, civitate faliscam et fidenas, villa magna, feretrum, bidena, viteralla, ponte longo, gessum, roga bergulli, roga famano, roga bociola, castrum ruptum, alborum, castrum rubeum, item neapolim, caliopolim, cottronam regiam, amelfitanis, raspidum, caput apulie, caput lirnium, melfi, item balenses, pinenses, forconini, civitas mortana, torritani, patoranensi, meratensi, cathanensi, athenis. Item monasterio S. Vitalis Ravenne, monast. S. Hilarii, monast. sancti archangeli bononie, monast. aula regia, monast. nonantulanae, monast. martyris constitutum Tuscie, ut habeatis, teneatis, possideatis in perpetuum ad usum milicie **) miliciarum vestrarum, ad bellandum et expugnandum etiam praedictos inimicos dei et ecclesiae ejus contra rebelles romani imperii.

---

*) Cod. P. I. 9, unclis.

**) Cod. P. I. 9, ad usus curiae miliciarum vestrarum.

Ideoque per hujus nostri *) auctoritatem confirmamus et corroboramus in omnibus progeniebus vestris a generatione in generationem in perpetuum. Nam, si quispiam hanc nostram auctoritatem destruxerit et hujus violator repertus fuerit, sive contra hoc agens, sciat se in iram beati Petri Apostolorum principis et nostram nostrorumque praedeccssorum casurum.

Insuper nisi a malo resipuerit **) subjaceat legi julie reus, et rei publice majestatis regie, ut hi qui contra rem publicam, vel contra imperatoris majestatem aliquid moliti fuerint anime amissionem ***) sustineant et bona eorum publicentur, fiat, fiat.

In his actis interfuere, archiepiscopi et episcopi de vicinis civitatibus, Citonatus archiepiscopus Caralitanus, Eustacius albanensis, Gratiosus praenestinus episcopus, Georgius portuensis, Deodetus hostiensis, Martianus namiensis, Benedictus tyburtinus, Theodorus mileto, Valentinus merenensis, Andreas nomentanus, Savinianus plerane, Albertus macerie, Damianus altinus. Hi omnes archiepiscopi, episcopi.

Cardinales interfuere: Gregorius cardinalis ad vincula, Benenatus cardinalis sancte cecilie, Andreas de patriarchio laterani, Faustinus presbyter sancti Petri, Julianus presbyter laterani, Marcus presbyter [sancti Petri apostoli. Hi omnes cardinales.

---

*) Idem, nostri instrumenti auctoritatem.

**) Cod. P. I. 9, respuerit.

***) Id., animae ejus.

In his actis interfuere: Faustinus caput senati et consul et Pipinus consul ex palacio luciano et Romanus de forma tranaiana et Paulus de templo palacinis, vel *) Johannes de via claudia, et **) Leo de via salaria, et Remigius de via aurelia, stauflus de via mamertina, et Romulus de via ardectina, et Gaidus de via flaminea, et Marcus de via portuensi, et Goibius de via latina, et Savinus de via appia, et Merianus de via Tyburtina et Gaidius de macello lidie.

Item de omnibus his regionibus his actis interfuere: Regio de vico patricii, regio via lata, regio caput tauri, regio celio monte, regio rivum argentarii, regio primo aventino, regio ad duo amantes, regio urbis Ravennae, regio octava sub capitolio, regio ad gallinas albas, regio beberatyca, regio orrea, regio sicimi, regio secunda mamertini, regio secus portam metrovi. Januarius ex nota Graecorum, Trajanus de ponte molbio Johannes consul de palatio sosoritano, Amas consul de palatio vaticano, Jobianus de monte aureo, Petronius de cyreo Gregorius de cella nova ***).

Simon Schardius ein Rechtsgelehrter des sechzehnten Jahrhunderts († 1573) hat den im Jahre 1109 geschriebenen

*) Id., et Johannes.

**) Id. vel

***) Schardius addit: Scripta per manum Gregorii archinotarii nostri. Datae in patriarchio Lateranensi 3. Calend. Maii. indict. 6 anno ejus secundo et dicti domini Othonis secundo feliciter.

Tractat in seiner Sylloge historico politico ecclesiastica abdrucken lassen, und den Bischof Walram von Naumburg (reg. von 1090—1111) als Verfasser desselben bezeichnet. Der Tractat trägt bei ihm die Ueberschrift: de investitura episcoporum per imperatores facienda, Walthrami episcopi Naumburgensis libellus, ex veteri codice desumptus, doch ist die von ihm nicht näher bezeichnete Handschrift noch lückenhafter, als die Bamberger, weil sie schon bei der Bezeichnung des Jahres (est autem annus praesens millesimus nonus) mit den Worten: quando ultimum pascha fuit ab incarnatione domini, secundum cyclum Dionysii schließt. Ob aber Bischof Walram der Verfasser dieses Tractates wirklich ist, muß zweifelhaft bleiben, da die noch in demselben Jahrhunderte geschriebene Bamberger Handschrift keinen Verfasser angiebt, und Benedict Taube ein Mönch zu St. Georg in Naumburg, der in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts lebte und in den Klöstern zu St. Georg und Moriz Archivar war, in seiner handschriftlichen Chronik berichtet, ein Graf zu Rochliz mit Namen Conrad habe als Abt zu St. Georg in Naumburg diesen Tractat geschrieben und ihn dem Bischofe Walram gewidmet, unter dessen Namen er dann verbreitet worden sey. Wer daher der eigentliche Verfasser desselben ist, kann, wie schon bemerkt wurde, mit Gewißheit nicht bestimmt werden.

Die Decrete Adrian des I. und Leo I. hat Schardius gleichfalls aus der Sammlung des Theodoricus von Niem unter dem Titel: Incipit descriptio de investitura episcopatuum regum Teutonicorum ex quodam antiquissimo libro Florentino per me Theodoricum de Niem literarum

Apostolicarum scriptorem et abbreviatorem reperto, dum dominus papa Johannes XXIII. illic, cum sua Curia resideret, fideliter extracta et sequitur de verbo ad verbum, prout in dicto libro videbatur scripta abdrucken lassen, ohne über ihre Aechtheit auch nur das geringste Bedenken zu äußern, der Text des hiezu benützten Florentiner Manuscripts weicht aber so bedeutend von dem der beiden Bamberger Handschriften (Q. III. 31. und P. I. 9.) ab, daß Referent für die Verschiedenheit der Lesarten nicht Raum genug fand und auf den Schardischen Abdruck eigens verweisen muß.

Sowohl der dem Bischof Walram von Schardius beigelegte Tractat, als die folgenden Decrete Adrian's und Leo's führen eine Synode unter Adrian I. an, auf welcher dem Kaiser Carl dem Großen das Investiturrecht im vollsten Umfange zugesprochen wurde.

Diese Synode, angeblich im Jahre 774 gehalten, wird von keinem älteren Geschichtschreiber erwähnt und der ganze Bericht, wie er in dem Decrete Adrian I. vorkömmt, trägt den Stempel der Verfälschung. Schon Marca hat bemerkt, daß Carl der Große den Titel Patricius nicht erst von Adrian I. erhalten habe, (denn bekanntlich ertheilte ihn Papst Stephan II. im Jahre 753 an Pippin und dessen Söhne), daß ferner nach dem Zeugnisse des Florus die Zustimmung der Könige zur Wahl der Bischöfe sich nicht auf ein Document gründe, sondern durch Gewohnheit entstanden sey, endlich nach zwei Briefen desselben Adrian von den Jahren 784 und 787 bei der Wahl der lombardischen Bischöfe die Zustimmung des fränkischen Königes nie eingeholt wurde, und Referent

fügt diesen Bemerkungen noch bei, daß der Verfasser dieser unterschobenen Dokumente sich auch in den historischen Daten geirrt habe, Carl den Großen nach der Gefangennehmung des Desiderius nach Rom zurückkehren läßt, während er nach Franken eilte, um den Aufstand der Sachsen zu bekämpfen, und den Zuruf, welchen Carl der Große bei seiner Krönung von dem römischen Volke empfieng, schon vor der Einnahme Pavias geschehen läßt.

In den beiden Leo VII. zugeschriebenen Dekreten läßt der Verfasser derselben, welchem es durchaus nicht gelungen ist, die Diction der ächten Briefe nachzuahmen (cf. Harduin P. VI. pag. 575.) mit einer höchst unklugen Partheilichkeit an denselben Otto I. alle Schenkungen Pippins und Carls des Großen mit dem Rechte der Investitur vom Papste abtreten, welcher in einer eigenen Urkunde (det. 962. Ind. V. Febr. XIII.) nicht nur alle Rechte des römischen Stuhles im Allgemeinen anerkannte, sondern noch insbesondere die dem römischen Stuhle von Pippin und Carl dem Großen gemachten Schenkungen bestätigte und überdieß noch neue Schenkungen hinzufügte. (Cenni monum. dominat. pontific. P. II. p. 157.). Die Aufzählung der einzelnen Schenkungen hat der Verfasser nach dem liber pontificalis zusammengestoppelt, die Namen der unterschriebenen Personen sind erdichtet, in dem von Schardius abgedruckten Texte werden sogar fünfzehn kirchliche Regionen Roms aufgeführt.

Marca hat zwar die Aechtheit des ersten Dekretes zu vertheidigen und es dadurch zu retten gesucht, daß er es nicht Leo VII., sondern Leo VIII. beilegt, in das Jahr 963 setzen (Marca de concord. imper. et sacerd. lib. VIII.

cap. XII.) und durch eine Combination aus Luitprand als ächt darstellen will, wie wenig es aber die Absicht des Verfassers dieser unterschobenen Dekrete war, sie Leo dem VIII. beizulegen, zeigen die im Schardischen Texte beigefügten Worte: Datae in patriarchio Lateranensi 3. Cal. Maii. indict. 6. Anno ejus secundo, et dicti domini Othonis secundo feliciter.

Es übriget noch, über den Verfasser dieser Actenstücke und den Zeitpunkt, in welchem man Interesse daran fand, sie als ächt unterzuschieben, zu sprechen, der letztere ist wohl am leichtesten zu bestimmen, denn, wie aus der oben angeführten Chronik von Ursperg hervorgeht, beriefen sich die Gesandten des Kaisers auf der Synode zu Troges ausdrücklich auf die schon Carl dem Großen ertheilten Privilegien, und unter den Geschichtschreibern ist es Sigebert von Gemblours, der Vertheidiger der kaiserlichen Investiturrechte und erbitterte Feind des römischen Hofes, der gleichfalls Carl den Großen nach der Einnahme Pavias zur Abhaltung einer Synode nach Rom zurückkehren läßt.

Er sagt: ad ann. 773. Adrianus papa, ad tuendas res ecclesiae Carolum Romam accersit. Quo pergens, Papiam obsidet, ibique relicto exercitu Romam pervenit, sanctamque resurrectionem ibi peregit, postea rediens Papiam cepit.

Iterumque Romam rediit, synoelumque constituit cum Adriano papa aliisque 153 religiosis episcopis et abbatibus, in qua Adrianus papa cum universali synodo, dedit ei jus eligendi pontificem, et ordinandi apostolicam sedem, dignitatem quoque patriciatus, insuper ar-

chiepiscopos et episcopos, per singulas provincias ab eo investituram accipere definivit, et ut nisi a rege laudetur et in vestiatur episcopus, a nemine consecretur, omnesque huic decreto rebelles anathematizavit, et nisi resipiscerent, bona eorum publicari. (Sigeberti Gemblacensis chronographia apud Pistorium rerum germ. scriptores T. I. Ratisb. 1731. fol., in der Ausgabe von Miranus findet sich jedoch diese Erzählung nicht). Unverkennbar ist die Aehnlichkeit der Erzählung Sigeberts mit dem Berichte der unterschobenen Dekrete, noch wörtlicher aber stimmt die von Gratian Dist. LXIII. C. XXII., aufgenommene Stelle mit unsern Dekreten überein, bei welchem auch eine Stelle aus dem ersten Dekrete Leo des VIIten sich findet. (Can. XXIII.)

Cardinal Baronius hat den Sigebert von Gemblours selbst für den Urheber dieser unächten Dekrete erklärt, und allerdings spricht sehr viel für diese Annahme, die Marcas Gegengründe nicht entkräften können, in der zweiten Bamberger Handschrift findet sich sogar nach den Dekreten Leo des VIIten die von Sigebert mit großer Leidenschaftlichkeit abgefaßte epistola Leodiensium ad Paschalem papam, (bei Harduin T. VI. P. II. pag. 1770 cod. Bamberg. P. I. 9 Saec. XIII.), doch steht noch zu bedenken, daß nicht alle Ausgaben der Chronographie Sigeberts den Bericht vom Jahre 773 haben, und man dem gelehrten Sigebert nicht die Plumpheit zumuthen kann, im zehnten Jahrhunderte Dalmatien, Istrien, Venedig, Athen rc. vom Papste an den Kaiser verschenken zu lassen. Mit demselben Rechte hätte

der Verfasser dieser Aktenstücke die halbe Welt in seine Schenkungen aufnehmen können.

Friedrich Kunstmann.

Nachschrift: In dem erst erschienenen vierten Bande der monumenta historiae germanicae von Pertz, sind die beiden Briefe Leo's nach dem Texte mehrerer Handschriften enthalten (T. IV. P. II. pag. 166. seq.), doch werden sie unrichtig Leo dem VIIIten beigelegt.

2.

Schreiben des Abbé Bautain an den Bischof von Strasburg, Herrn von Trevern *).

Es wurde mir von Ew. rc. gestattet, meine Enderklärung über den neuen Vereinigungsversuch, den Sie mir un-

*) Die Redaction theilt dieses Schreiben, welches unter dem Titel: „Lettre a Monseigneur Lepappe de Trévern, évêque de Strasbourg, par L. Bautain, chanoine honreaire, professeur de philosophie a la faculté des lettres de Strasbourg. Strasbourg, chez Derivaux, libraire, rue des Hallebardes, 23. Paris, chez Lagny, fréres, libraires, rue Bourbon-Le-Chateau, 1. in den Buchhandel gekommen ist, seiner Wichtigkeit wegen in der Ue-

längst zugestellt haben, Ihnen schriftlich mitzutheilen. Benannter Vereinigungsversuch enthält die sechs Fragen, welche Sie in Ihrem Briefe vom 30. April 1834 niedergelegt und in Ihrem Monitorium vom 15. Septbr. desselben Jahres wiederholt haben. Er enthält ferner verschiedene Bemerkungen zu mehreren Stellen meines Werkes, welches unter dem Titel: „Philosophie des Christenthums" erschien. Ich will mich nun über alle in Frage stehenden Punkte entschieden erklären, in der Hoffnung, durch meine freimüthige Erwiederung Sie zu überzeugen, daß ich im ganzen Verlaufe der unseligen Angelegenheit, die mich so lange der Wohlgewogenheit meines Bischofes verlustig machte, stets eine redliche Absicht hatte, indem ich aufrichtig die Wahrheit suchte und es mich sehr schmerzte, wenn ich den Wünschen Ew. ꝛc. nicht vollkommen entsprechen konnte.

Bei der ganzen Untersuchung, auf welche Art und unter welcher Form sie immer angestellt wurde, kam man am Ende immer auf zwei Hauptpunkte hinaus, nämlich: 1) auf die Untersuchung über die Vernunftbeweise für das Daseyn Gottes, und 2) auf die Untersuchung über die Gewißheit dieser Beweise. —

---

bersetzung (des Hrn. Rep. Schobinger dahier) mit. Bekanntlich befindet sich Bautain gegenwärtig in Rom, um den Streit mit seinem Bischof einer Entscheidung entgegen zu führen, wozu das gegenwärtige Schreiben, wie es scheint, nicht geführt hat. Ueber die streitige Doctrin selbst ist zu vergleichen Möhlers Sendschreiben an Bautain, Quartalschrift Jahrg. 1835. S. 421 ff.

I.

Betreffend das Verhältniß, in welchem die **Vernunft** und die **Vernunftbeweise** zur Wissenschaft und zu den Lehren der Religion stehen, so wurden mir durchgängig unsgegründeter Weise ungereimte Ansichten unterschoben, denen ich niemals huldigte, die ich niemals aussprach. Es wurde mir zur Last gelegt, ich wolle die menschliche Vernunft für nichtig erklären, sie auf einen absoluten Skepticismus reduciren; ferner, ich wolle die Vernunftbeweise von dem Gebiete der Religion entfernt wissen und den Menschen einem blinden Glauben dahin geben. Nein, dahin nur gieng stets mein Streben, die Natur der Vernunft, ihre Kraft, ihre Zulänglichkeit genau kennen zu lernen, um sie in den gehörigen Schranken zu halten, vor Ausschweifungen, insbesondere aber vor ihrem Lieblingswahne sie zu bewahren, demzufolge sie sich für die einzige Erkenntnißquelle hält und sich in letzter Instanz die entscheidende Stimme über alle Wahrheiten anmaßt.

Ich gestehe somit offen, auf die an mich gestellte Frage: „**Sind die Vernunftbeweise allein nicht hinreichend, das Dasein des Schöpfers und seiner unendlichen Vollkommenheiten mit Gewißheit zu beweisen?**" — auf diese Frage hin befürchtete ich, es möchte das Ansehen der Vernunftbeweise hier zu hoch gestellt sein, indem ihnen die Kraft beigemessen wird, **für sich allein** die Erste aller Wahrheiten, die Idee Gottes, die Idee des **Schöpfers** und seiner unendlichen Vollkommenheiten aufzufinden.

Vom philosophischen Standpunkte aus ließe sich nach meiner Ansicht obige Frage auf Folgende zurückführen:

Kann der Mensch durch die Vernunftbeweise allein zur Idee des Unendlichen gelangen?

Ist die Idee des Schöpfers und der Schöpfung ein Erzeugniß der Vernunftbeweise, und zwar der Vernunftbeweise allein?

Erhebt sich der Mensch durch die Vernunftbeweise allein zur Idee der unendlichen Vollkommenheit?

Ferner glaubte ich in der also gestellten Frage einen Widerspruch, mithin eine Unmöglichkeit zu sehen, und hier sei es mir erlaubt, Alles, was bei dieser Veranlassung in mir vorgieng, was ich gedacht und empfunden, Ihnen unumwunden auseinanderzusetzen, sei es auch nur, um zu zeigen, warum ich bis jetzt dem Satze: „Sind die Vernunftbeweise allein 2c. 2c.“ nicht beipflichten konnte.

Vernunftbeweise sind nämlich nach meiner frühern Erklärung Vernunftschlüsse auf dem Wege der Deduction oder Induction.

Der Deductionsschluß zieht eine Folge aus einem Principe, der Inductionsschluß schließt von den Thatsachen auf die sie hervorbringende Ursache.

In beiden Fällen setzen die Vernunftbeweise (sowohl als Deductions-, wie als Inductionsschlüsse) etwas Gegebenes, als Ausgangspunkt, als Grundlage ihrer Operation voraus, um entweder zu einem höheren Principe, oder zu Thatsachen zu gelangen. Nun aber können die Vernunftbeweise sich nicht selbst ihr Princip geben, ebensowenig, als sie Thatsachen setzen können: also, — so folgerte ich, — kön-

nen sie für sich allein nichts beweisen, weil sie immer an diese Voraussetzungen gebunden sind.

Dieß nun auf obige Frage angewendet, sagte ich weiter, das Dasein Gottes und seine unendliche Vollkommenheit beweisen, heißt, sie auf dem Wege der Deduction oder Induction erhärten.

Eine strenge Induction kann aber aus einer Thatsache nur das erschließen, was sie wirklich enthält; sie kann von der zu erschließenden Ursache nur so viel aussagen, als ihre Wirkungen bezeugen, widrigenfalls sie einen Schlußsatz enthielte, der stärker wäre, als die Prämissen.

Es kann somit nach den Gesetzen der Logik das Unendliche nicht aus dem Endlichen erschlossen werden, wenn anders nicht behauptet werden soll, Gott sei mit der Welt identisch, wodurch dem Pantheismus das Wort geredet würde. —

Mag immer das Schauspiel der Welt unwillkührlich unsern Geist und unser Herz zu dem Wesen erheben, das Solches geschaffen hat und es erhält; mögen wir immerhin also zum Glauben an Gott als den Schöpfer uns hingezogen fühlen; mögen wir immerhin auf diese Weise zu seiner Erkenntniß vorbereitet werden: es ist dieß unbestritten, und diese Beweisart, von der der heilige Apostel Paulus im Briefe an die Römer redet, hat immer und überall auf den Menschen sehr großen Eindruck gemacht. Ich stelle ihren Werth auch nicht in Abrede; nur so viel behaupte ich, daß diese Beweise nicht die Kraft eines mathematischen Beweises haben, oder, mit Paskal zu reden, *) daß sie nicht geome-

*) Pensées sur l. relig. etc. §. XXVIII. 23.

trisch überweisend sind; 2) daß diese Beweise, so schlagend sie sind, keineswegs aus sich selbst den Glauben erzeugen, welcher ausschließlich eine Gabe Gottes ist.

Das Dasein Gottes auf dem Wege der Deduktion beweisen, heißt, dieses Dasein aus einem höheren Principe ableiten.

Woher aber soll der Vernunft dieses Princip kommen, welches die Idee des Schöpfers und seiner unendlichen Vollkommenheiten in sich enthielte?

Etwa aus ihr selbst? Unmöglich, denn sonst faßte sie das Unendliche in sich, sie wäre selbst Gott.

Die Idee des Unendlichen ist ihr also gegeben, und sie kann ihr nur von dem Unendlichen selbst gegeben sein, nämlich von Gott, der auf die Seele des Menschen einwirkt und also durch sein Licht und durch sein Wort den Verstand und die Vernunft des Menschen erleuchtet.

Die erste Quelle der Idee Gottes ist mithin Gott selbst, der sich den Menschen durch sein Wort, oder durch die Offenbarung kund giebt, was nichts anderes sagen will, als: Der Mensch kann Gott nicht erkennen ohne Gott, nach dem Ausspruche des heiligen Irenäus *), auf welchen sich Unser heiliger Vater, Pabst Gregor XVI. in seinem Rundschreiben vom J. 1832 beruft.

War nun die Idee Gottes in dem Menschen, mit welchem nach der Erzählung der Genesis Gott von Anfang an verkehrte, einmal gebildet, so verbreitete sie sich unter allen

*) Meminerint — — — fieri non posse ut sine Deo Deum discamus, qui per verbum docet homines scire Deum.

Generationen durch die mündliche Ueberlieferung, welche bei allen Völkern Anerkennung und Glauben fand; und erst von da an konnte die menschliche Vernunft sich dieser Idee bemächtigen, sie als Princip setzen, und weiter folgernd, daraus die Existenz des Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten deduziren; ebenso konnte sie aus der Uebereinstimmung aller Völker im Glauben an das Dasein Gottes einen Vernunftbeweis für dieses Dasein ziehen.

Aber kann man demnach wohl sagen, das Dasein Gottes lasse sich durch Vernunftschlüsse allein beweisen? Was soll denn hier mit dem Worte „allein" gesagt sein?

Sollen etwa damit die Offenbarung und die Tradition ausgeschlossen sein? Sollen damit ausgeschlossen sein die Thatsachen der Civilisation und alle jene Grundannahmen, auf welchen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft ruhet, und die jeder Mensch, wenn er sich einmal entwickelt, nothwendig mit der Sprache und der Erziehung in sein Inneres aufnimmt?

Sollen etwa damit ausgeschlossen sein die Begriffe a priori, oder die Axiome, ohne welche die Vernunftbeweise keinen Schritt thun können, und welche durchaus nicht Erzeugnisse der Vernunft sind, weil die Vernunft, ohne dieselben sich erklären zu können, zu ihrer Annahme gezwungen ist?

Wäre dieß unter den Worten: „die Vernunftbeweise allein" verstanden, so schiene es fast, als würde etwas Unmögliches behauptet. Denn für's Erste können wir uns ohne Principien, ohne etwas Gegebenes keine Vernunftbeweise denken; sodann können wir nicht annehmen, daß die

menschliche Vernunft sich entwickeln könne außer der Gesellschaft und ohne das Wort, welche beide, nach ihrem Ursprunge und nach ihrer Bildung, eine ursprüngliche Offenbarung oder traditionelle Thatsachen voraussetzen.

Oder, wollte wohl jemand behaupten, ein in einem Walde ganz einsam aufgewachsenes Kind, könnte bei zunehmenden Jahren durch die Beobachtung der Natur, welche auf seine Sinne einwirkt, und vermittelst der Vernunftbeweise allein dahin kommen, daß es aus sich selbst das Dasein eines Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten sich erhärten könnte?

Nicht ohne Grund möchte solches bezweifelt werden, denn keine Erfahrung spricht dafür. Es wurden wohl schon in den Wäldern solche verlassene Kinder gefunden, welche einsam und ohne irgend eine Gemeinschaft mit ihres Gleichen aufwuchsen; aber weit entfernt, wie gebildete Menschen zu denken, giengen sie kaum wie diese, sie hatten keine articulirte Sprache und lebten beinahe, wie die wilden Thiere.

Gegen obige Annahme spricht ferner die heilige Schrift und die Geschichte.

Wir lesen nämlich in der Genesis, daß Gott mit dem Menschen gleich von Anfang an geredet habe. Er gab sich also zu erkennen und offenbarte sich ihm durch sein Wort und diese erste Offenbarung bildet den Ursprung der Erkenntniß Gottes unter den Menschen, einer Erkenntniß, welche im Verlaufe der Jahrhunderte immer mehr beglaubigt, aufgehellt und bestärkt wurde, und zwar einerseits durch die Wiederholung der göttlichen Offenbarung, und besonders durch die Reinste von Allen, durch das Evangelium, welches uns

die Natur Gottes und seine unendlichen Vollkommenheiten wahrhaft kennen lehrte: anderseits durch die Entwicklung und die Fortschritte der menschlichen Vernunft, welche, sich stützend auf die großen Thatsachen der Tradition und auf den Gemeinglauben des Menschengeschlechtes, dahin strebte, mit Hülfe der Beobachtung und des Studiums der Natur alle die daraus resultirenden Folgen und Anwendungen zu beweisen und zu bekräftigen.

Die Geschichte bezeuget, daß nie, auch nur ein einziges Volk war, bei welchem sich nicht eine gewiße Idee von Gott und ein Gottesdienst gefunden hätte. Sie zeigt uns keine Nation, welche, ohne Tradition und ohne Vorgänger, gleichsam aus sich selbst und durch sich selbst ihre Civilisation, ihre Sprache, ihre Religion angefangen, und so durch die Vernunftbeweise allein das Dasein Gottes und seine unendlichen Vollkommenheiten ergründet hätte.

Wir sehen im Gegentheil, so oft Individuum und ganze Völker sich von dem geoffenbarten Worte abgekehrt, oder die Tradition verworfen und dem religiösen Glauben abgeschworen hatten, um in Allem, was Sache des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen ist, nur die eigene Vernunft zu Rathe zu ziehen, so verloren sie sich, um mit dem heiligen Apostel Paulus zu reden, in ihren eigenen Gedanken; ihrer Einbildung und ihrem verdorbenen Sinne folgend, fielen sie ihren Leidenschaften anheim, und verfielen auf alle der wahren Erkenntniß Gottes noch so sehr entgegengesetzte Irrthümer, auf den Skepticismus, Materialismus, auf den Deismus, Atheismus oder Pantheismus. Die meisten heidnisch-philosophischen Sekten haben dieß durch Lehre und Bei-

spiel bewiesen, und in neueren Zeiten hat das achtzehnte Jahrhundert solches nur zu sehr bestätigt.

Was will endlich die Behauptung, der Mensch könne durch die Vernunftbeweise **allein** das Dasein des Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten beweisen, anders sagen, als: der Mensch kann sich aus eigenen Kräften bis zu Gott erheben, kann **Gott ohne Gott erkennen**? Würde nicht eben dadurch gegen die Entscheidung des Conciliums von Orange der menschlichen Vernunft der Anfang des Glaubens beigemessen *)? Was wäre dieß Anderes, als die Behauptung, der Mensch bedürfe zum Glauben an Gott der Gnade nicht, und wir seien selbst die Urheber unsers Glaubens **)? Scheint nicht damit ausgesprochen zu sein, der Anfang des Glaubens an Gott sei kein Geschenk von Gott? Hieße das nicht die zuvorkommende Gnade läugnen ***)? Diese Fragen stellte ich nur mit Besorgniß an mich selbst, aus Furcht, in den Irrthum des **Semipelagianismus** zu verfallen, und diese Furcht Ew. 2c. ist der

---

*) Quod initium fidei non ex nobis, sed ex gratia Dei sit. Concil. Arau. cap. V.

**) Quod viribus naturae bonum aliquid, quod ad salutem pertineat, cogitare et eligere sine gratia non possumus. Id. cap. VII.

***) Quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operare propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praeveniat. Concil. Arau. cap. II.

wahre Grund meiner Opposition. Wäre ich von Anfang an überzeugt gewesen, daß durch diesen Satz kein Dogma gefährdet wäre, so würde sich die Sache ganz anders gestaltet haben.

Dieß sind, Ew. ꝛc. in aller Aufrichtigkeit die Gedanken und die Besorgnisse, die in mir aufstiegen bei der Betrachtung des mit „Ja“ oder „Nein“ zu beantwortenden Satzes: „Sind die Vernunftbeweise allein nicht hinreichend, das Dasein des Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten mit Gewißheit zu beweisen“? Mit gutem Gewissen und vor Gott habe ich „Nein“ gesagt, und dieses „Nein“ betraf einzig das Wort „allein.“

Als daher der Coadjutor von Nancy, nunmehr Erzbischof von Bordeaux, durch seine liebevolle Vermittlung mich mit meinem Bischofe versöhnen wollte, so war das Erste und Einzige, um was ich dringend bat, die Weglassung des Wortes „allein“. Ew. ꝛc. haben Ihre Zustimmung gegeben, und in der Erklärung vom 18. Novbr. 1835, welche von Ihnen selbst in Ihrem Circulare vom 19ten veröffentlicht wurde, steht auf der ersten Seite: „Die Vernunftbeweise können mit Gewißheit das Dasein Gottes beweisen“ — ein neuer Satz, den ich ohne alle Gewissensunruhe unterschreiben konnte, weil er die Thatsachen der ursprünglichen Offenbarung und der Tradition, als Principien, oder wenigstens als vorläufige Bedingungen der Vernunfterkenntniß, nicht ausschließt. Dieß giebt denn auch Aufschluß über die in den „Ami de la religion“ und in den „Semeur“ eingerückten Briefe.

Später, im Januar 1837, nahm der H. Promoteur, der in mehreren Zusammenkünften mit mir eben so viel Kenntniß als Liebe an den Tag legte, das Versöhnungswerk wieder auf. Auf die Aufforderung, dem ersten Satze der Erklärung die Worte: „Der Schöpfer und seine unendliche Vollkommenheit" beizufügen, habe ich sie auch beigefügt, aber das Wort „allein" blieb immerhin noch ausgeschlossen.

Mit dem also gestellten Satze erklärten sich Ew. rc. zufrieden und in dem an Ihren Promoteur gerichteten Brief vom 14. August 1837 äußerten Sie, daß die Annahme dieses Satzes und der Folgenden, zur Zeit, wo Ihr Monitorium erschien, Ihnen genügt hätte.

Nun aber verlangen Ew. rc., daß man das Wort „allein" in den Satz wieder aufnehme, und da muß ich denn von Neuem erklären:

Ich kann nicht begreifen, was das heißen solle: „die Vernunftbeweise allein."

Es ist dieß nach meiner Ansicht eine reine Hypothese, die weder in der heiligen Schrift, noch durch die Geschichte, noch durch eine gesunde Philosophie bestätigt wird. Diese Hypothese scheint mir selbst gefährlich, weil sie dahin abzielt, die menschliche Vernunft zu erheben, indem sie ihr vorspiegelt, als reiche sie von selbst hin zur Entdeckung der Ersten aller Wahrheiten, während ich gar nicht einsehe, warum man zum Beweise für das Dasein Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheiten, nicht gemeinschaftlich mit den Vernunftbeweisen auch die Thatsachen der ursprünglichen Offenbarung, der Tradition und der gesellschaftlichen Institutionen

zu Hülfe nehmen sollte, welche in einer ununterbrochenen Kette bis zum Anfange der Welt hinaufreichen.

Ich sage daher einfach: „ich verstehe den Satz nicht;“ ohne zu vergessen, daß das „Nichtverstehen“ noch kein hinreichender Grund ist, etwas zu verwerfen.

Es wurde nach der Möglichkeit gefragt, und ich antwortete: ich glaube es nicht, weil es nach meiner Ansicht mit der Erfahrung und der Wirklichkeit im Widerspruch steht. Dahin, und nicht weiter gieng meine Aussage, weit entfernt, die absolute Unmöglichkeit zu behaupten, worüber ich nicht urtheilen kann.

Was mich übrigens überhaupt abhielt, diesem Satze beizupflichten war, wie ich es offen gestanden, die Furcht vor dem Semipelagianismus.

Ich habe zu diesem Behufe mehrere Bischöfe zu Rathe gezogen, so wie auch mehrere ausgezeichnete Männer aus dem französischen Clerus und es wurde mir versichert: welches immer die Ausdrücke des von unserm Bischofe aufgestellten Satzes wären, so könne dennoch unmöglich der Antheil der Gnade davon ausgeschlossen sein. Daß aber auf diese Weise das von den Semipelagianern bestrittene Dogma dabei unangefochten bleibe, dafür bürge das Stillschweigen Roms, der Mutter aller übrigen Kirchen, die im entgegengesetzten Falle nicht drei Jahre lang dazu geschwiegen hätte.

In Folge dessen glaubte man denn, ich sollte um philosophischer Ansichten willen mit meinem Bischofe nicht mehr länger in Zerwürfniß leben, und daß es sich für Priester gezieme, ihre Denkart der ihres Obern zu unterwerfen. Und das will ich nun gerade zu dieser Stunde thun, Ew. ꝛc.

nachdem ich meine Gedanken und Empfindungen geäußert habe, über Alles, was mich in fraglichem Streitpunkte beunruhigte und beängstigte. Ich sage hiemit voll Aufrichtigkeit und Unterwürfigkeit: Mein Bischof behauptet, daß die Vernunftbeweise allein hinreichend seien, das Dasein des Schöpfers und seine unendlichen Vollkommenheiten mit Gewißheit darzuthun: ich aber unterwerfe mich meinem Bischofe mit dem Versprechen, gegen obigen Satz weder schriftlich noch mündlich je mich zu äußern.

II.

Ich gehe nun über zur Untersuchung über die Gewißheit der Vernunftbeweise. Hierüber werde ich Ew. rc. leicht zufrieden stellen können. Ich nehme nun allenthalben drei Arten von Gewißheit an: die physische, moralische und metaphysische Gewißheit.

Daß ich eine physische Gewißheit anerkenne, erhellt aus folgender Stelle der „Philosophie des Christenthums" (I. Bd. S. 300.):

„Die physische Gewißheit entsteht aus der klaren Einsicht, die wir in die Thatsachen und Erscheinungen der Natur haben, aus dem Bewußtsein von den Wirkungen, welche „diese Erscheinungen in uns und auf uns hervorbringen."

Sollte nun aber eine klare Einsicht in die Thatsachen der Natur möglich sein, ohne zugleich ihre Gewißheit zu haben? Was wäre denn eine klare Einsicht ohne Gewißheit?

Weiter unten wies ich die Behauptung zurück, daß die Sinne uns betrügen und zeigte, daß die Irrthümer, welche ihnen beigemessen werden, nicht von ihrem Zeugnisse herrüh-

ren, sondern von dem vorschnellen Urtheile, das wir daraus folgern. Ich kann mich dießfalls auch auf meine öffentliche Wirksamkeit berufen, denn seit mehr als 20 Jahren bin ich öffentlicher Lehrer und niemals zog ich die physische Gewißheit in Zweifel.

Es ist wahr, ich nannte die physische Gewißheit die Gewißheit vom niedrigsten Range, weil sie eine Empirische, oder durch die Sinne erhaltene ist. Auf diesen höchstens zweideutigen Ausdruck gründete man die Beschuldigung, als läugnete ich die physische Gewißheit, die ich doch sonst überall ausdrücklich behauptete.

Ich gedachte keineswegs, Grade der Gewißheit hinsichtlich ihres subjectiven Werthes, oder der Ueberzeugung dessen, der davon gewiß ist, festsetzen zu wollen; nur das wollte ich behaupten, daß unter den verschiedenen Arten der Gewißheit dieselbe Verschiedenheit herrscht, wie unter den Objekten, auf welche sie sich beziehen; und daß von diesem rein objectiven Gesichtspunkt aus die physische Gewißheit, die zu Objecten Thatsachen und Erscheinungen der Natur hat, an Werth und wissenschaftlichem Range der metaphysischen Gewißheit, welche sich auf nothwendige und allgemeine Wahrheiten bezieht, eben so weit nachsteht, als diese Wahrheiten selbst über Gegenstände der Natur erhaben sind. Dieß ist denn auch der wahre Sinn jenes Ausdruckes, den ich übrigens bereitwillig ändern werde, wenn Sie es für rathsam erachten. Die moralische Gewißheit nehme ich ebenso nach ihrem vollen Werthe an, wie die physische. Ich gebe zu, daß sie uns eine sichere Ueberzeugung giebt von der Wirklichkeit einer historischen Thatsache, so oft die Beweise dieser Thatsache

der Art sind, daß jeder Zweifel über ihre Wirklichkeit ausgeschlossen ist. Diese Behauptung stehet ausdrücklich in meinem 7ten Briefe I. Bd. S. 76., wo ich sagte, die Kirche sei die Trägerin der Lehre und die Bürgschaft für die Wahrheit der Thatsachen und Bücher des Evangeliums. In diesem ganzen Briefe machte ich das Ansehen der Tradition geltend, welche die Dogmen und die Hauptthatsachen des Christenthums bewahrt, und S. 98 sagte ich:

„Entweder muß man annehmen, die Apostel und die „Schüler Jesu Christi, welche sein Leben und seine Wunderthaten als Augenzeugen erzählen, welche behaupten, sie hätten ihn leiden, sterben, auferstehen und gen Himmel fahren gesehen, welche von diesen Thatsachen mit Wärme und „Ueberzeugung vor allem Volke redeten, — entweder, sage „ich, muß man annehmen, daß sie wirkliche Zeugen von „dem waren, was sie erzählen, oder man muß behaupten, „sie wären hinsichtlich ihres Meisters in beständiger Täuschung gewesen, u. s. w."

In der mir zum Vorwurf gemachten Stelle (Philosophie des Christenthums (I. Bd. S. 301.) steht ein ungenauer Ausdruck und ich will ihn auch sogleich als solchen anerkennen. Die durch die moralische Gewißheit gegebene Versicherung ist nämlich nicht bloß eine „wahrscheinliche," sie ist eine gewisse, so bald sie einmal den Zweifel gänzlich verbannt hat. Nur ist es schwer, genau zu bestimmen, wie viel es bedürfe, um den auf Zeugnissen gegründeten Glauben so hoch zu steigern, einen Glauben, der doch großentheils von der Anzahl und der Beschaffenheit der Zeugen abhängt. Dieß benimmt ihm auch hinsichtlich seiner Entstehungsart einigen

Werth, gegenüber der metaphysischen Gewißheit, welche durch die unmittelbare Anschauung oder durch das innige Gefühl der Wahrheit erzeugt ist. Einmal gebildet, haben allerdings diese Wahrheiten dasselbe Ansehen, jede in der Ordnung der Dinge, auf welche sie sich bezieht, und es läßt sich in keiner von beiden von einem Mehr oder Weniger reden.

Uebrigens beziehen sich der 2te und 3te Satz der Erklärung vom 18. Novbr. 1835 ebenfalls auf diesen Gegenstand. Der 2te sagte nämlich: „Die Mosaische Religion erweiset „sich mit Gewißheit durch die mündliche und schriftliche Tra„dition der Synagoge und des Christenthums.“ Der 3te spricht sich dahin aus: „Der Beweis der christlichen Offen„barung aus den Wundern Jesu Christi, handgreiflich und „eindringend für die Augenzeugen, hat den folgenden Gene„rationen gegenüber weder seine Kraft, noch seinen Glanz „verloren. Ich finde diesen Beweis in der mündlichen und „schriftlichen Tradition aller Christen. Und gerade durch „diese doppelte Tradition müssen wir die christliche Offenba„rung denen beweisen, welche sie verwerfen, oder, ohne sie „bis jetzt anzunehmen, dieselbe vermissen.“

Solchen Sätzen kann doch gewiß Niemand beipflichten, ohne den Werth der moralischen und historischen Gewißheit anzuerkennen.

Es sind nun noch mehrere Einwürfe hinsichtlich verschiedener Stellen meiner „Philosophie des Christenthums“ übrig. Ich will sie kurz durchgehen und jeder derselben die nöthigen Erläuterungen beifügen.

III.

Ich erkläre mich einverstanden damit, daß die That-

sache der Auferstehung mit voller Gewißheit durch das Zeugniß der Apostel bewiesen werden kann, und ich gestehe, daß ich mich übel und gegen meine eigentliche Ansicht ausgedrückt habe, wenn ich Bd. II. S. 480. sagte: die Ueberzeugung von dieser göttlichen Thatsache erlange man einzig durch den Glauben und könne niemals Resultat eines logischen Schlußes sein. Ich wollte sagen: In der Auferstehung des Heilandes sind zwei Momente zu unterscheiden; erstens eine Thatsache, die, wie jede andere Thatsache durch ihre Zeugen erhärtet werden muß; und diese Thatsache, eben so gut erwiesen wie jede andere Thatsache der Geschichte, ist Gegenstand einer moralischen oder historischen Gewißheiß; zweitens, das Wunder der Auferstehung, welches als Wunder, Gegenstand göttlichen Glaubens ist und welches man nur durch eine besondere Gnade, welche ein Geschenk Gottes ist, mit solchem Glauben erfassen kann. Und diese letztere Art von Ueberzeugung ist es, die niemals Resultat eines logischen Schlusses sein kann.

IV.

Es wird mir ferner der Vorwurf gemacht, die Kant'schen Antinomien mit Lobeserhebung erwähnt zu haben (I. Bd. S. 173.), als ob ich sie angenommen und den Philosophen empfohlen hätte. Ich will mich daher erklären, in welcher Beziehung ich die Kant'schen Antinomien für das Studium der Philosophie als förderlich gefunden habe.

Ueberzeugt, daß für die sich selbst überlassene und auf ihre eigene Erkenntnißmittel beschränkte Vernunft keine metaphysische Erkenntniß möglich ist; überzeugt, daß sie ohne

Principien und ohne höhere Thatsachen durch die Vernunftbeweise zu keinem bestimmten Resultate in den großen metaphysischen Untersuchungen gelangen kann, — glaubte ich, der Wissenschaft und noch mehr der Religion einen wesentlichen Dienst zu erweisen, wenn ich also thatsächlich die Unmacht des sich selbst bekämpfenden und durch seine eigene Anstrengungen sich auflösenden Rationalismus darstellte. Ich glaubte gerade dadurch auf's Entschiedenste entgegenzutreten, der hochmüthigen Anmaßung der Vernunft in unsern Tagen, welche aus und für sich selbst die Wissenschaft und die Religion begründen wollte, und ich fand es bemerkenswerth, daß dieser Beweis a posteriori für die Unzulänglichkeit der Vernunft in Sachen der Metaphysik gerade von einem Anhänger jener christlichen Kirchengemeinde geführt und veröffentlicht wurde, welche die Vernunft als oberste Richterin in letzter Instanz über alle Wahrheiten erklärt hat.

Das hat mich in der Kant'schen Schrift überrascht, und gerade hierin konnte ich dieselbe für nützlich finden, und nur von diesem Gesichtspunkte aus, und von keinem andern, mußte ich ihr beistimmen. Mögen hienach seine Antinomieen in der Wirklichkeit unhaltbar sein, ich gebe es gerne zu. Denn es sind dieß reine Abstraktionen, und die menschliche Vernunft hat sich niemals wirklich in dem Zustande befunden, in welchem Kant sie voraussetzt. Deßhalb nennt er sie reine Vernunft, oder von einem rein speculativen Gesichtspunkte aus. Zudem hat sich Kant selbst widerlegt, und, nachdem er der Vernunft vom speculativen Standpunkte aus eine objective Giltigkeit für die Wissenschaft abgesprochen hat, sah er sich zur Begründung der Moral vom prak-

tischen Standpunkte aus genöthigt, ihr solche wieder zuzuschreiben, eine große Inconsequenz, welche von der Unhaltbarkeit seines ganzen Systems zeugt. Uebrigens bin ich auch als Philosoph kein Anhänger von Kant, und bin es auch nie gewesen und verwahre mich gegen alle Verwandtschaft, die man zwischen meinen Lehren und den Seinigen festsetzen wollte. Ich bin überzeugt, daß das Kant'sche System zum Skepticismus führt, und deßhalb verwerfe ich es.

V.

S. 310. des ersten Bandes meiner Philosophie des Christenthums schrieb ich: „Wenn er also vorbereitet ist, so führet ihn auf das Buch, welches alle Wahrheiten enthält (das Evangelium).“ Dieser Worte wegen beschuldigte man mich, ich läugnete alle dogmatischen Wahrheiten, welche in der heiligen Schrift nicht namhaft ausgesprochen sind. Glücklicherweise habe ich an 20 andern Orten das Gegentheil behauptet, und namentlich I. Bd. S.S. 75, 95 u. 120. u. II. Bd. 186. Ich glaube fest, daß nicht alle Glaubenslehren in der heiligen Schrift geschrieben stehen, und daß es Glaubensartikel giebt, die durch die mündliche Ueberlieferung begründet sind. Der angefochtene Satz ist mithin unvollständig; aber nie hatte er nach meiner Absicht den Sinn, den man ihm unterlegt. Ich hätte sagen sollen: das Buch, welches im Keime alle Wahrheiten enthält. Nichts ist leichter, als diesen Satz zu beschränken oder zu modificiren.

VI.

Eben so verhält es sich mit einer andern Stelle, welche

so erklärt wurde, daß sie im Widerspruch steht mit einem Satze des Tridentiniums. Ich sagte nämlich (Philosophie des Christenthums Bd. II. S. 351.). Der Mensch, aus der Hand des Schöpfers gekommen, vor aller Thätigkeit von seiner Seite, sei weder gerecht, noch ungerecht, weder tugendhaft, noch lasterhaft gewesen, weil er seine Freiheit noch nicht gebraucht hätte, weil ihm bisher weder Verdienst noch Schuld zuzuschreiben wäre, u. s. w. Es ist klar, daß ich hier von der wirklichen thätigen oder sittlichen Gerechtigkeit, die der Mensch durch den Gebrauch seines Willens und seiner Vermögen erlangen kann, reden wollte, nicht aber von jenem Zustand der ursprünglichen und virtuellen Gerechtigkeit, in welcher Gott den Menschen erschaffen hat. Zum Beweise, daß ich diese letztere nirgends läugnen wollte, diene die Behauptung in demselben Satze, daß der Mensch als Geschöpf Gottes vollkommen war, daß seine beiden Hauptbestandtheile in Harmonie und Ordnung waren, daß seine Existenz rein, gesund war, u. s. w.

Ich erkenne und bekenne als von der Kirche festgesetzten Glaubensartikel, daß der Mensch, in der ersten Periode seines Daseins betrachtet, nämlich vor seinem Falle, sich durch ein reines Geschenk des Schöpfers in einem Zustande von Heiligkeit und Gerechtigkeit befand. Ich will somit jeden Ausdruck, der zu einer dieser Wahrheit entgegengesetzten Auslegung Veranlassung geben könnte, weglassen oder verändern.

VII.

Endlich wurde eine Stelle aus dem 2ten Bande S. 335. angegriffen, in welcher ich das sogenannte Vorherwissen

mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen suchte. Es wird mir der Vorwurf gemacht, nach meiner Erklärung hätte Gott den Fall des Menschen und seine Folgen nicht vorausgesehen. Ich beschränke mich dießfalls auf die Erklärung des heiligen Augustin, und des hlg. Pabstes Gregor, daß die Ausdrücke: „Vorherwissen“, „Vorhersehen“, auf Gott angewendet, nicht genau sind; denn das Vorhersehen und Vorherwissen, als Kenntniß dessen, was in der Zukunft geschehen wird, setzt eine Zeit und eine Thätigkeit des Geistes in der Zeit voraus, was nur auf ein in der Zeit lebendes und denkendes Wesen paßt. Nun aber, ist Gott, der Ewige, erhaben über die Zeit und deren Formen; bei ihm ist weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern eine ewige Gegenwart. Deßhalb kann man von ihm in Wahrheit nicht sagen, er sehe oder wisse voraus, sondern er sehe alle Dinge in seiner Allwissenheit. Ueber das Wie hat aber die Kirche niemals entschieden, und Menschenweisheit wird es nie auf eine vollkommen befriedigende Weise erklären. Ich habe über diese wichtige Frage nur eine philosophische Ansicht gegeben, nie aber behauptet, sie gelöst zu haben.

Wenn ich nun Ew. rc. auf die so eben berühmten sieben Punkte zurückkomme, so sehe ich mit Freude, daß ich vermittelst der bisher gegebenen Erklärungen über jeden derselben Sie zufrieden stellen kann.

In der That, was den ersten Punkt betrifft, so unterwerfe ich meine Ansicht der Ihrigen, und mache mich anheischig, nichts zu lehren, was derselben entgegengesetzt wäre.

Hinsichtlich des 2ten Punktes gestehe ich der physischen

und moralischen Möglichkeit all ihre Kraft, all ihr Ansehen zu, und lasse zwei Ausdrücke weg, von denen der Eine zweideutig, der Andere ungenau ist.

Hinsichtlich des 3ten Punktes bin ich überzeugt, daß die Thatsache der Auferstehung durch das Zeugniß der Apostel mit aller Gewißheit bewiesen werden kann.

Hinsichtlich des 4ten Punktes verwerfe ich das Kant'sche System, als zum Skepticismus führend.

Hinsichtlich des 5ten Punktes bekenne ich, daß nicht alle Glaubensartikel in dem Texte der heiligen Schrift enthalten sind.

Hinsichtlich des 6ten Punktes behaupte ich den Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welcher Gott den Menschen erschaffen hat.

Hinsichtlich des 7ten Punktes anerkenne ich die Allwissenheit Gottes, welche gleich ist seiner Allmacht.

Die oben angeführten Sätze und Ausdrücke, die ich als zweideutig oder ungenau anerkenne, bin ich bereit, zu mildern, zu verändern, oder wegzulassen; und endlich, Ew. 2c. als letzten Beweis meines guten Willens und als Unterpfand meiner Aufrichtigkeit, beeile ich mich, gegenwärtige Denkschrift selbst zu veröffentlichen, damit Alle, welche durch eine unselige Mißhelligkeit etwa beunruhigt, oder betrübt wurden, hiemit getröstet, erfreuet und erbauet werden durch das Zeugniß meiner Unterwürfigkeit.

Geruhen denn, Ew. 2c. gnädigst anzunehmen den Ausdruck der tiefsten Hochachtung, in welcher zu verharren die Ehre hat 2c. 2c.

Straßburg, den 21. Novbr. 1837. Bautain.

3.

Der Cardinal Mezzofanti.

Kürzlich haben uns die Tagesblätter die Nachricht gebracht, daß die beiden ausgezeichneten römischen Gelehrten, Angelo Mai und Mezzofanti mit dem Purpur der Cardinalswürde geehrt worden seyen. Der Erstere ist schon lange der ganzen gelehrten Welt durch die vielfachen Bereicherungen der Literatur bekannt, die wir seinem Scharfsinne, seiner Geschicklichkeit und seinem Glücke in Auffindung und Entzifferung uralter Manuscripte verdanken. Sein Nachfolger als Vorsteher der Vatikanischen Bibliothek war Mezzofanti, hochgeachtet wegen der edlen Liberalität, die er als Präfekt jener durch ihre Manuscripte weltberühmten päbstlichen Bibliothek an den Tag legte; angestaunt und bewundert aber wegen seiner ungeheuren linguistischen Kenntnisse und Fertigkeiten, die ihm den Namen des Sprachenbändigers gegeben haben. Dieß seltene, bisher in der Geschichte einzige Sprachentalent wird uns von zwei deutschen Gelehrten, welche die persönliche Bekanntschaft des Herrn Mezzofanti gemacht haben, näher beschrieben, nämlich von dem Astronomen Freiherrn von Zach und von dem bekannten Philologen Friedrich Jakobs, in dessen vermischten Schriften, Leipzig 1837, Thl. 6. S. 517 ff. sich ein besonderer Aufsatz über Mezzofanti findet, aus dem wir das Nachfolgende ausheben.

„Der Baron von Zach machte die Bekanntschaft des „merkwürdigen Mannes, als er im September 1820 Bo„logna besuchte, um die ringförmige Sonnenfinsterniß zu be-

„obachten *). Der Abbé Mezzofanti, obgleich kein Astro„nom, war unter der kleinen Anzahl der Beobachtenden, „und wurde bald für den gelehrten Astronomen (Zach) ein „zweites Wunder neben der ringförmigen Sonnenfinsterniß. „Dieser Mann, schreibt Zach, spricht 32 Sprachen. Bei „unserem ersten Zusammentreffen redete er mich in ungari„scher Sprache an **), und machte mir im besten Magya„risch ein so zierlich gewendetes Compliment, daß ich im „höchsten Grade darüber erstaunt war. Er sprach hierauf „deutsch mit mir, zuerst in sächsischer, dann in österreichi„scher und schwäbischer Mundart, Alles mit einer Wahrheit „und Richtigkeit der Aussprache, die mein Erstaunen auf „das Höchste trieb. Ebenso sprach dieser ausserordentliche „Mann Englisch mit dem Capitän Smyth, Polnisch und „Russisch mit dem Fürsten Wolkonsky, welche beide unter „den Beobachtenden waren, und nicht etwa stotternd und „stammelnd, sondern mit derselben Geläufigkeit, mit der er „seine Muttersprache, das Bolognesische Patois, gesprochen „haben würde. — Bei einem Mittagsmahle, erzählt Herr „von Zach weiter, beim Cardinallegaten Spina, saß ich ne„ben ihm. Nachdem ich hier mehrere Sprachen mit ihm „versucht hatte, die er alle weit besser sprach als ich, fiel

*) Mezzofanti ist aus Bologna gebürtig, und war damals, als ihn H. v. Zach 1820 und 5 Jahre später H. Jakobs kennen lernte, Bibliothekar und Professor der morgenländischen Sprachen in seiner Vaterstadt.

**) H. v. Zach stammte aus Preßburg in Ungarn, und war vieljähriger Direktor der Sternwarte auf Seeberg bei Gotha.

„mir ein, ganz aus dem Stegreife, einige Walachische Worte „an ihn zu richten. Ohne sich zu besinnen, ja, ohne auch „nur, wie es schien, zu bemerken, daß ich ihn in einer so „fremdartigen Sprache anredete, antwortete er mir auf der „Stelle in derselben Sprache und mit solcher Geläufigkeit, „daß ich zu ihm sagen mußte: Langsam, langsam, mein „Herr Abbé! Ich kann Ihnen nicht folgen; ich bin mit „meinem walachischen Latein zu Ende. — — —"

Weiter erzählt H. v. Zach, wie der Fürst Wolkonsky gewünscht habe, sein Sohn spräche eben so gut russisch, als Mezzofanti, und wie auf gleiche Weise der Capitän Smyth sagte: Der Professor (Mezzofanti) spreche das Englische correkter, als er selbst. Wir Seeleute, bemerkt er, verderben unsere Sprache auf dem Schiffe, wo Irländer, Schotten und Ausländer aller Art sich mischen, der Professor hingegen spricht es richtig, ja selbst zierlich; so daß man sieht, er hat die Sprache studirt. —

Herr von Zach fährt dann fort: „Der Professor M. „(Mezzofanti) besuchte mich eines Tages im Gasthofe, ich „war nicht in meinem Zimmer, sondern bei einem andern „Reisenden, dem Baron von Ulmenstein, Obersten im Dienste „des Königs von Hannover, der mit seiner Gemahlin reiste. „Man führte Herrn M. auch dahin, und da ich der Ein„zige war, der ihn kannte, so stellte ich ihn der übrigen Ge„sellschaft als Professor und Bibliothekar der Universität vor. „Er nahm sogleich an der Unterhaltung Theil, die in deut„scher Sprache geführt wurde, und nach einer geraumen Zeit „zog mich Frau von Ulmenstein bei Seite, um mich zu fra„gen, wie denn das zugienge, daß ein Deutscher Bibliothekar

„und Professor an einer italienischen Universität sey. Ich „antwortete ihr, er sey kein Deutscher, sondern ein Italiener „und zwar aus Bologna selbst. — Man denke sich das Er„staunen der Gesellschaft, die Fragen und Erklärungen, die „hierauf folgten!" —

Fünf Jahre später, als Herr von Zach, lernte Herr Jakobs den berühmten italienischen Linguisten kennen, am 28. August 1825, und erklärte ihn für die größte Merkwürdigkeit in der an sehenswerthen Dingen so reichen Stadt Bologna. „Ich wurde, erzählt H. Jakobs, von ihm auf das „Beste aufgenommen. Wir unterhielten uns länger als eine „Stunde in deutscher Sprache, so daß ich hinlängliche Gele„genheit hatte, mich von der Fertigkeit, die er in dieser besaß, „zu überzeugen. Seine Unterhaltung war belebt, sein Ausdruck „gewählt und richtig, die Aussprache durchaus nicht fremdar„tig, und nur hie und da, wie es mir vorkam, mit einem „Anfluge des oberdeutschen Accentes bezeichnet. Er war mit „deutscher Literatur nicht unbekannt; sprach unter anderm „von Vossens Verdiensten um Metrik, und äußerte einiges „Bedenken über die Nachahmung der alten Silbenmaaße. „Seine Urtheile waren treffend, wie sein Ausdruck und ohne „Anmaßung. Dieses Gebrechen talentvoller Leute scheint ihm „gänzlich fremd. In seinem ganzen Wesen ist keine Spur „von Charlatanismus zu finden."

In demselben Aufsatze von Jakobs lesen wir: „Nicht „minder ausserordentlich ist die geschmeidige Leichtigkeit, mit „der M. in der Unterhaltung von einer Sprache zur andern, „von der südlichsten zu der nördlichsten, von den östlichen „zu den westlichen übergeht, und, ohne irgend einen Schein

„von Anstrengung, mehrere der verschiedenartigsten zu gleicher Zeit spricht. — — Und während bei verwandten Sprachen „die schmale Grenzmarke Verwirrung verursacht, so daß der „Deutsche in Holland, der Holländer in Deutschland die „Mutter- mit der Schwestersprache oft bis zur Unkenntlichkeit mischt; so ist bei M. Alles scharf begränzt, und sein „Gang auf jedem Sprachgebiete fest und sicher."

Endlich beschreibt uns H. Jakobs diesen merkwürdigen Mann also: „Mezzofanti ist von mittlerem Wuchse, doch „mehr klein; er ist mager und blaß; sein Aussehen wie das „eines schwächlichen Mannes. Er scheint zwischen 50 und „60 zu stehen (anno 1825). Seine Bewegungen sind leicht „und ungezwungen, und sein ganzes Wesen zeigt, daß er „viel mit Menschen umgegangen ist. — Er liegt seinem „Amte mit Eifer ob, so wie er auch alle Tage seine Meß „liest."

Literarische Anzeigen.

Bei Th. Pergay in Aschaffenburg sind erschienen und zu bekommen in allen Buchhandlungen Deutschlands und der Schweiz.

Hoeninghaus, Dr. J. V., das Resultat meiner Wanderungen durch das Gebiet der protestantischen Literatur oder die Nothwendigkeit der Rückkehr zur katholischen Kirche, ausschließlich durch die eigenen Eingeständnisse protestantischer Theologen und Philosophen dargethan 2te vermehrte Auflage 1837. 43 Bogen in gr. 8. br. Preis 4 fl. 3 kr. rhein.

Der schnelle Absatz der ersten vor zwei Jahren erschienenen starken Auflage dieser in deutschen, französischen und italienischen Blättern rühmlichst erwähnten und bereits ins Holländische übersetzten Schrift, spricht wohl am meisten für die Wichtigkeit und das hohe Interesse des Werkes, das die allgemeinste Sensation erregt hat. Der 2ten Auflage hat der Herr Verfasser durch eine nochmalige Durchsicht und Zusätze einen neuen Werth verliehen.

Einen Anhang dazu bildet:

Hoeninghaus, Dr. J. V., chronologisches Verzeichniß der denkwürdigsten Bekehrungen vom Protestantismus zur katholischen Kirche, von der Reformation an bis auf die neueste Zeit 1837. 5 Bogen 36 kr.

Ferner erschien:

Hoeninghaus, Dr. J. V., Bestand der katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise 1836. 18 Bogen 1 fl. 12 kr.

Eine nach den Ländern und Diöcesen geordnete Uebersicht des Bestandes der katholischen Kirche in allen fünf Welttheilen.

——— ——— katholisches Museum für die gebildete Lesewelt. 5 Hefte in gr. 8. jedes zu zehn Bogen Preis des Heftes 54 kr. rhein.

Das 3te Heft ist gänzlich vergriffen.

Th. Moore, Reisen eines Irländers um die wahre Religion zu suchen. Aus dem Englischen übersetzt von M. Lieber. 3te Auflage 1835. 20 Bogen 1 fl. 30 kr. rhein.

Die sich immer gleichbleibende Theilnahme an diesem trefflichen Werke des gefeierten Dichters bürgt hinlänglich für die Gediegenheit der Uebersetzung, die überdies in geschmackvoller Ausstattung dem Publikum dargeboten wird.

Legende von dem heiligen Christoph und Meister Hans Hemlings Bild mit einer Vorrede von J. Merkel, Hofbibliothekar und Professor in Aschaffenburg, mit 3 Kupfertafeln 1836. 16°. 36 kr. rhein.

In poetischer Auffassung und trefflicher Diction wird uns die bekannte schöne Legende vorgeführt.

Göschl, Dr. J. M., über den Ursprung des kirchlichen Zehnts. Eine kirchenhistorische Abhandlung 1837. gr. 4. 18 kr. rhein.

Eine sehr zeitgemäße Erscheinung, da in der neuesten Zeit die Zehntfrage so häufig zur Sprache kam und namentlich in den Ständeversammlungen allem Zehntrechte der Krieg angekündigt wurde.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack und D. Kuhn,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1838.

Drittes Quartalheft.

Tübingen,

in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,

in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber die ursprünglichen Leser des Briefes an die Hebräer.

Zu Untersuchungen über die Empfänger des Briefes an die Hebräer bot das christliche Alterthum keine Veranlassung. Darum ging man über die in der Aufschrift „πρὸς Ἑβραίους" gegebene Erklärung, daß er an Christen aus den Juden gerichtet worden sey, nur in so fern hinaus, als man glaubte, daß die Leser des Briefes Judenchristen in Palästina gewesen seyen. So Pantänus [1]), Cle-

1) Er erklärte nämlich, unter Voraussetzung des unmittelbar paulinischen Ursprungs des Hebräerbriefs, das Fehlen der Ueberschrift Παῦλος ἀπόστολος κ. τ. λ. aus dem Umstande,

mens Alex.[1]), Eusebius[2]), Theodoret[3]), Hieronymus[4]). Doch war diese Annahme nicht sowohl Ueberlieferung, als Vermuthung, als welche schon Chrysostomus sie ausspricht[5]). Die kritischen Untersuchungen aber, welche in der neueren Zeit über den Verfasser des Briefs angestellt wurden, regten auch die Frage nach den Empfängern des Briefes an, welche man seitdem mit vieler Emsig-

---

daß der Herr selber als Apostel zu den Lesern des Briefes gekommen war, weshalb Paulus Bedenken getragen habe, sich im Anfang des Briefes als Apostel der Hebräer zu bezeichnen. So berichtet uns über ihn Eusebius (h. l. VI. 14.) aus der Aeußerung des Clemens Al. in dessen Hypotyposen.

1) Clemens Al. war nämlich, wie Eusebius a. d. a. St. berichtet, der Ansicht, daß der Brief an die Hebräer γέγραφθαι Ἑβραίοις Ἑβραϊκῇ φωνῇ. In der hebräischen Sprache aber hätte er nur für palästinensische Judenchristen gepaßt.

2) Eusebius erklärt (h. e. l. III. 38.) den Brief für eine schriftliche Mittheilung an die Hebräer in ihrer Sprache.

3) Er bezeichnet (im argumentum seiner Auslegung des Hebräerbriefs op. Tom. III. ed. Hal. p. 543.) die Leser unseres Briefs als dieselben, mit welchen der Apostel die Gläubigen zu Thessalonich vergleicht (I. Thess. 2, 14): μιμηταὶ γὰρ, φησὶν, ἐγενήθητε τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ.

4) Catalog. script. eccl. c. 5.: scripserat ut Hebraeus Hebraeis hebraice.

5) Prooem. ad Hebr.: Ποῦ δὲ οὖσιν (sc. Ἰουδαίοις) ἐπέστελλεν; ἐμοὶ δοκεῖ ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Παλαιστίνῃ.

keit und auf allerlei Wegen auf der weiten Strecke zwischen Babylon [1]) und Spanien [2]) gesucht hat, ohne aber die persönlichen und örtlichen Verhältnisse zu einer gemeinsamen Ansicht gelangen zu können. Gleichsam erschöpft durch das vergebliche Suchen, haben nun Einige [3]) auf die Entdeckung der Leser Verzicht geleistet, während Mehrere zu der ältesten Annahme zurückgekehrt und sich zu überzeugen bemüht sind, daß dieselbe ohne Grund verlassen worden sey [4]). Doch sind die Suchenden noch nicht alle zur Ruhe gebracht [5]),

---

1) Bertholdt, Einl. in sämmtl. Sch. des a. u. n. T. VI. Th., S. 2889., ist geneigt, „auf Babylonien zu rathen, wo der Apostel Petrus (I. Petr. 5, 13.) unter den dasigen zahlreichen Juden eine Gemeine gesammelt oder doch befestiget und vermehrt hatte."

2) Petrus a Ludwig in den Hallischen Anzeigen s. Kuinoel, comment. in ep. ad. Hebr. Lips., 1831. p. XXXI. Michaelis, Erklärung d. B. a. d. Hebr. S. 15.

3) Eichhorn, Einl. in d. N. T. Lpz. 1812. III. Bd. S. 497. Kuinoel a. a. O.: „Nonnisi conjecturis, et inter eas nimium incertis, et omni probabilitate destitutis, nituntur virorum doctorum sententiae de primis epistolae lectoribus; et fatendum est, quinam illi fuerint, ignorari."

4) Hug, Einl. S. 452. ff.; Bleek, Brief an die Hebräer, I. Abth. Berl., 1828. S. 28. ff.; Klee, Ausl. d. Briefes a. d. Hebräer. Mainz, 1835. S. 15. f.; Tholuck, Commentar zum B. a. d. Hebräer. Hamb., 1836. S. 69. ff.

5) Man vgl.: Epistolam vulgo „ad Hebraeos" inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos, sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios da-

und darum kann die Frage nicht unerlaubt seyn: Ob die Annahme, daß palästinensische Judenchristen die Empfänger des Hebräerbriefes seyen, sich durch genügende Gründe rechtfertigen lasse, und ob nicht der Inhalt des Briefes zusammengenommen mit sonstigen Daten auf eine andere Annahme führe.

§. 1.

Betrachten wir zuerst den Titel.

Man ist allerdings berechtigt, die Ueberschrift „πρὸς Ἑβραίους“ von dem Verfasser des Briefes selber, oder doch von denen herzuleiten, welche in der frühesten Zeit Abschriften von ihm nahmen [1]). Denn der ganze Inhalt des Briefes zeigt, daß für die christlichen Leser desselben die Bezeichnung Ἑραῖοι paßt; es war nur etwas gemein Uebliches, wenn der Verfasser des Briefes die Empfänger desselben kurz nannte, und man hat unsern Brief stets nach dieser Aufschrift genannt: wenigstens gebrauchen dieselbe Tertullian [2]) und Clemens von Alexandrien [3]) wie eine hergebrachte. Allein man darf den Ausdruck Ἑβραῖοι ja nicht

---

tam esse demonstrare conatur E. M. Roeth. Frcof. ad M. 1836.

1) Vrgl. Bleek S. 34. f.

2) Tertull. de pudic. c. 20. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos.

3) Euseb. h. l. VI. 14. berichtet von ihm: τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησί.

ohne Weiteres auf Judenchristen in Palästina einschränken. Das Wort bezeichnet wie einen Juden, so einen Judenchristen überhaupt [1]), und erhält einen engeren Umfang nur in solchem Zusammenhange, wo unter den Judenchristen selber noch eine Unterscheidung gemacht wird, bei welcher der Eine Theil einen eigenthümlichen Anspruch auf den Namen Ἑβραῖοι erhält [2]). So bezeichnet es Phil. 3, 5. den gebornen Juden im Gegensatz zu den Proselyten aus dem Heidenthum [3]), während Act. 6, 1. die Ἑβραῖοι als von ihren Voraltern her in Judäa ansäßige Juden

1) 2 Kor. 11, 22. Ἑβραῖοί εἰσι· κἀγώ. Offenbar will hier Paulus nur sagen: ich bin ein Christ aus den Juden; nicht aber: meine Muttersprache ist die hebräische, da diese zu Tarsus nicht gesprochen wurde, noch weniger: ich bin ein in Palästina geborener Jude, da Tarsus in Cilicien seine Geburtsstadt war (Act. 22, 3.). — Der vollständige Ausdruck ist: οἱ ἐξ Ἑβραίων ὄντες, wie Eusebius (h. e. l. III. c. 4.) die Judenchristen in Pontus und Galatien nennt.

2) In diesem Sinne spricht sich auch Chrysost. ad Act. 6, 1. und das Scholion z. d. St. bei Matthäi aus, nur daß sie als den besonderen Anspruch der einheimischen Palästinenser auf den Namen Ἑβραῖοι ihre Beibehaltung der hebräischen Sprache ansehen. Jener sagt: Ἑλληνιστὰς οἶμαι τοὺς Ἑλληνιστὶ φθεγγομένους· οὗτοι γὰρ Ἑλληνισταὶ διελέγοντο Ἑβραῖοι ὄντες. Dieser: Ἑλληνιστῶν — τῶν Ἑλληνιστὶ φθεγγομένων, καίτοι Ἑβραίων ὄντων τῷ γένει.

3) Paulus nennt sich einen Ἑβραῖον ἐξ Ἑβραίων, und kann damit nur sagen wollen, seine Eltern schon seyen geborene Juden gewesen.

von denen unterschieden werden, welche entweder selber, oder deren Voraltern aus den Heidenlanden erst wieder nach Judäa gezogen waren, Ἑλληνισταί [1]). Den in Palästina wohnenden Juden kann der Ausdruck bezeichnen im Gegensatz zu dem außer dem jüdischen Lande sich aufhaltenden, wenn dieser Gegensatz angedeutet ist, wie Euseb. h. e. l. III. c. 24. [2]), bezeichnet ihn aber nicht schlechthin, wie schon aus dem Umstande erhellet, daß Eusebius von den in Palästina wohnenden Juden in ausdrücklichen Worten spricht [3]).

Weit entfernt sonach, daß die Aufschrift schon für sich auf Palästinenser hinweißt [4]): kann sie die Judenchristen

---

1) So daß also Tholuck (a. a. O. S. 71. *) diese Stelle nicht mit Grund der Behauptung Eichhorns, daß Ἑβραῖος nirgends auf die Sprache sich beziehe, entgegenstellt. Wer weiß, ob nicht die Ἑλληνισταί, welche sich zu Jerusalem aufhielten, nach und nach das Hebräische sich angewöhnt hatten? Daß selbst viele geborene Palästinenser griechisch verstunden und redeten, folgt aus Act. 22, 2. Vrgl. Hug a. a. O. S. 49. f.

2) Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλεν καὶ ἐφ᾽ ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ παραδιδοὺς τὸ κατ᾽ αὐτὸν εὐαγγέλιον.

3) h. e. l. v. c. 11.: ὁ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος.

4) Es ist wohl zu beachten, daß die Judenchristen in Palästina, obwohl ihrer öfters Erwähnung geschieht, im N. T. nie Ἑβραῖοι genannt werden. Vrgl. Rom. 15, 25. ff. 1. Cor. 16, 1. ff. 2. Cor. 8, 4. ff. Gal. 2, 11. ff. Act. 11, 29.

überhaupt, oder die Judenchristen irgend einer bestimmten Gegend oder Gemeinde bezeichnen. Es fragt sich daher, ob irgend etwas vorhanden sey, was dem Ausdruck jene engere Bedeutung gibt. Die Annahme der Alten, daß der Brief seine ursprüngliche Bestimmung nach Palästina gehabt habe, wäre ein nicht unbedeutender Umstand, wenn wir nur irgend entdecken könnten, daß sie durch eine Ueberlieferung zu derselben gekommen seyen. Allein da vielmehr zu vermuthen ist, daß sie darauf, eben so wie Neuere, durch Folgerungen aus dem Inhalte des Briefes geführt worden seyen; so sind wir mit unserer Frage lediglich auf den Inhalt des Briefes hingewiesen.

§. 2.

Es versuchten nämlich schon Pantänus (c. a. 150.) und sein Schüler Clemens Al. den Mangel eines Eingangsgrußes in unserem Briefe sich aus der Annahme zu erklären, daß Paulus denselben an palästinensische Judenchristen geschrieben habe.

Pantänus dachte sich die Sache so: Zu den Hebräern (in Palästina) sey Christus selber, der Apostel (Abgesandte) Gottes im höchsten Sinne des Wortes, zur Verkündung des Heiles gesandt worden; Ihm wolle sich Paulus nicht durch den Titel eines Apostels an die Seite stellen. Auch nenne er sich darum nicht Apostel, weil er eigentlich nicht ein Apostel der Hebräer gewesen, sondern der Heiden, und einen Brief auch an jene nur aus Uebermaß des Eifers geschrieben habe [1]).

1) Pantänus nämlich ist es, von welchem Clemens Al. in den

Das Gesuchte in dem ersten Theile dieser Auskunft springt in die Augen; aber auch das Unhaltbare. Er durfte sich ja nur den Apostel Jesu Christi nennen, wie er es I. II. Cor. Eph. Col. I. II. Tim. Tit. thut: so war der Unterschied seines Apostolates von der Sendung Christi deutlich genug bezeichnet. Was aber den zweiten Theil der Auskunft anbelangt, so hat Paulus die Erklärung des Herrn Act. 9, 15. 22, 21. Gal. 1, 16. und die Verabredung mit Jakobus, Kephas und Johannes Gal. 2, 9. nie so verstanden, daß Juden und Judenchristen von seiner apostolischen Obsorge ausgeschlossen seyen, vgl. I. Cor. 9, 20. II. Cor. 11, 28. hat vielmehr gerade ihnen gegenüber seine Sendung geltend gemacht. Gal. 1, 1. ff. Gesetzt aber auch, Paulus hätte sich Judenchristen gegenüber nicht Apostel nennen wollen, so konnte er ja statt dessen sich *δοῦλος Θεοῦ* nennen wie Philipp., oder ein Prädikat gar nicht beisetzen, wie I. II. Thess., und es konnte kein Anstoß mehr da seyn. Jedenfalls konnte das Bedenken, sich in einem Briefe an Pa=

Hypotyposen nach dem Bericht des Eusebius h. e. l. VI. c. 14. schrieb: *Ἤδη δὲ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος, ἐπεὶ ὁ κύριος, ἀπόστολος ὢν τοῦ παντοκράτορος ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡς ἂν εἰς τὰ ἔθνη ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον, διά τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν, διά τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλων, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.* Weiter führt diese Gedanken Euthalius bei der Angabe der *ὑπόθεσις* unseres Briefes aus.

lästinenser Apostel zu nennen, nicht die Ursache seyn, daß die ganze Ueberschrift weggelassen wurde [1]).

Darum kam denn auch schon der Schüler des Pantänus, Clemens v. Al., auf eine andere Vermuthung. Er glaubte, Paulus habe dem Brief seinen Namen und seine Würde nicht vorgesetzt, um die mit Vorurtheilen und Argwohn gegen seine Person erfüllten Hebräer (Palästinenser) nicht gleich zum Anfang dem Briefe abgeneigt zu machen [2]). Indessen a. eine solche Behutsamkeit wäre hier überhaupt nicht am Orte gewesen. Vielmehr mußte Paulus denen, welche gering und fehlerhaft von ihm dachten, wenn er doch mit Auctorität zu ihnen sprechen wollte, seinen apostolischen Charakter und die Unklagbarkeit seines Benehmens nur um so nachdrücklicher entgegenhalten, wie er es auch z. B. I II. Cor. Gal. thut; b. auch ist die Sprache und der Ton des ganzen Briefes so gemessen, ernst, und unverhüllt, daß

---

1) Dieß ist schon längst bemerkt worden. Non quaestio est simpliciter de nomine expuncto, sed toto illo prooemio, quo et dignitatem suam, et inscriptionem, et salutationem, ad ipsum priusquam descendat argumentum, complecti solet. Frideric. Spanhemii Fil. de Authore Epistolae ad Hebraeos Exercitationes. Heidelb., 1659. p. 312. cfr. 315. sq.

2) Als seine in den Hypotyposen niedergelegte Ansicht theilt Eusebius l. c. mit: *Μὴ προγέγραφθαι τό· Παῦλος ἀπόστολος, εἰκότως. Ἑβραίοις γάρ φησιν ἐπιστέλλων πρόληψιν εἰληφόσι κατ᾽ αὐτοῦ καὶ ὑποπτεύουσιν αὐτὸν, συνέτως πάνυ οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέστρεψεν αὐτοὺς, τὸ ὄνομα θείς.*

jene Behutsamkeit nirgends auch nur im Geringsten zu verspüren ist; c. und endlich hätte eine solche Vorsicht, wie Bleek [1]) richtig bemerkt, wenig nützen können, da man sich doch, wenn der Brief ankam und vorgelesen wurde, vor Allem nach dem Verfasser erkundigte.

§. 3.

Wir gehen nun auf die andern aus dem Briefe genommenen Gründe über, womit auch neuere Gelehrte die Annahme, daß der Brief ursprünglich nach Palästina sey gerichtet worden, zu rechtfertigen suchen.

Man sagt,

1) „derselbe setze bei seinen Lesern eine umfassende und genaue Kenntniß des Tempels zu Jerusalem, so wie der Verehrung und der damit in Verbindung stehenden Anstalten und Verrichtungen voraus, wie sie für eine größere Menge nur durch öftere sinnliche Betrachtung erworben werden könne. Daher müsse der Brief an Judenchristen in Palästina geschrieben worden seyn“ [2]).

Mir dagegen scheint es, daß die Art, wie im Hebräerbriefe über Priesterthum, priesterliche Verrichtungen, Einrichtung des Tempels, Opfer ꝛc. gesprochen wird, vielmehr anzeige, daß die Leser ihre Kenntniß von diesen Dingen nicht aus eigner Anschauung hatten, und daß ihnen dieselbe überhaupt nicht sehr gegenwärtig war. Sonst ließe es sich nämlich nicht erklären, wie der Verfasser darauf kommen sollte,

---

1) A. a. O. S. 298. f.

2) Hug, S. 452. Bleek, S. 29.

weitläufig auseinander zu setzen, welche Einrichtung der Tempel hatte, welche Ordnung rücksichtlich des Eintritts in das Heilige und Allerheiligste galt ꝛc. [1]) Also nicht Voraussetzung jener Kenntniß ist es, was unsern Brief charakterisirt, sondern vielmehr Hinweisung auf Tempeleinrichtung, Tempeldienst u. s. f. Die letztere aber mußte namentlich bei der bezeichneten Art und Weise der Ausführung jedem Juden, selbst dem Proselyten, verständlich genug seyn, wenn er nur die Bücher Mosis kannte, die doch allenthal-

1) Man lese Cap. 9. V. 1—7: „Es war das erste Zelt aufgerichtet, in welchem der Leuchter, und der Tisch und die Vorlegung der Brode, welches das Heilige genannt wird; nach dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das, welches Allerheiligstes genannt wird, enthaltend einen goldenen Rauchaltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug enthaltend das Manna, und der Stab Aarons, welcher gegrünt, und die Tafeln des Bundes. Ueber derselben aber Cherubin der Herrlichkeit, beschattend den Sühndeckel . . . Da dieses so eingerichtet ist, gehen in das erste Zelt immerfort die Priester, wenn sie die Dienste verrichten: in das zweite Zelt aber einmal des Jahres einzig der Hohepriester.“ — Von dem hier Aufgezählten wird nur die Scheidung des Heiligen vom Allerheiligsten, und die Ordnung in Betreff des Eintrittes in dieses von dem Verfasser zu typischer Deutung verwendet; um so weniger konnte er veranlaßt seyn, Lesern gegenüber, die den Tempel vor sich hatten, die Einrichtung desselben bis aufs Einzelne herab herzuzählen. Hierauf hat auch Böhme (Epist. ad Hebraeos. Lips., 1825. p. 29.) aufmerksam gemacht.

jene Behutsamkeit nirgends auch nur im Geringsten zu verspüren ist; c. und endlich hätte eine solche Vorsicht, wie Bleek [1]) richtig bemerkt, wenig nützen können, da man sich doch, wenn der Brief ankam und vorgelesen wurde, vor Allem nach dem Verfasser erkundigte.

§. 3.

Wir gehen nun auf die andern aus dem Briefe genommenen Gründe über, womit auch neuere Gelehrte die Annahme, daß der Brief ursprünglich nach Palästina sey gerichtet worden, zu rechtfertigen suchen.

Man sagt,

1) „derselbe setze bei seinen Lesern eine umfassende und genaue Kenntniß des Tempels zu Jerusalem, so wie der Verehrung und der damit in Verbindung stehenden Anstalten und Verrichtungen voraus, wie sie für eine größere Menge nur durch öftere sinnliche Betrachtung erworben werden könne. Daher müsse der Brief an Judenchristen in Palästina geschrieben worden seyn“ [2]).

Mir dagegen scheint es, daß die Art, wie im Hebräerbriefe über Priesterthum, priesterliche Verrichtungen, Einrichtung des Tempels, Opfer ꝛc. gesprochen wird, vielmehr anzeige, daß die Leser ihre Kenntniß von diesen Dingen nicht aus eigner Anschauung hatten, und daß ihnen dieselbe überhaupt nicht sehr gegenwärtig war. Sonst ließe es sich nämlich nicht erklären, wie der Verfasser darauf kommen sollte,

---

1) A. a. O. S. 298. f.

2) Hug, S. 452. Bleek, S. 29.

weitläufig auseinander zu setzen, welche Einrichtung der Tempel hatte, welche Ordnung rücksichtlich des Eintritts in das Heilige und Allerheiligste galt 2c. [1]) Also nicht Voraussetzung jener Kenntniß ist es, was unsern Brief charakterisirt, sondern vielmehr Hinweisung auf Tempeleinrichtung, Tempeldienst u. s. f. Die letztere aber mußte namentlich bei der bezeichneten Art und Weise der Ausführung jedem Juden, selbst dem Proselyten, verständlich genug seyn, wenn er nur die Bücher Mosis kannte, die doch allenthal-

---

1) Man lese Cap. 9. V. 1—7: „Es war das erste Zelt aufgerichtet, in welchem der Leuchter, und der Tisch und die Vorlegung der Brode, welches das Heilige genannt wird; nach dem zweiten Vorhange aber ein Zelt, das, welches Allerheiligstes genannt wird, enthaltend einen goldenen Rauchaltar und die Lade des Bundes, von allen Seiten mit Gold überzogen, in welcher ein goldener Krug enthaltend das Manna, und der Stab Aarons, welcher gegrünt, und die Tafeln des Bundes. Ueber derselben aber Cherubin der Herrlichkeit, beschattend den Sühndeckel . . . Da dieses so eingerichtet ist, gehen in das erste Zelt immerfort die Priester, wenn sie die Dienste verrichten: in das zweite Zelt aber einmal des Jahres einzig der Hohepriester." — Von dem hier Aufgezählten wird nur die Scheidung des Heiligen vom Allerheiligsten, und die Ordnung in Betreff des Eintrittes in dieses von dem Verfasser zu typischer Deutung verwendet; um so weniger konnte er veranlaßt seyn, Lesern gegenüber, die den Tempel vor sich hatten, die Einrichtung desselben bis aufs Einzelne herab herzuzählen. Hierauf hat auch Böhme (Epist. ad Hebraeos. Lips., 1825. p. 29.) aufmerksam gemacht.

den, wo Juden, und auch wo Christen waren, gelesen wurden [1]).

2) „Die Anhänglichkeit an den jüdischen Cultus, welche wir an den Lesern des Briefes gewahren, lasse sich nur, oder doch am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst Augenzeugen des prächtigen Tempelcultus in Jerusalem gewesen waren und noch waren" [2]).

„Anhänglichkeit" ist nicht der richtige Ausdruck für die in unserm Briefe vorausgesetzte Gesinnung der Empfänger gegen die mosaische Heilsordnung; Hochschätzung ist es, was sich daraus erkennen läßt, und was der Verfasser so zu mäßigen sucht, daß die der christlichen Heilsordnung schuldige Achtung darunter nicht leide. Diese Hochschätzung aber war durchaus nicht an den Aufenthalt in der Nähe des Tempels gebunden. Die Christen in Galatien und viele von denen zu Korinth werden wegen ihrer Ueberschätzung der religiösen Anstalten des Judenthums strenge

---

1) Auffallend ist es, wenn Bleek S. 30. f. Anm. 43. mit Bertholdt (Einl. VI. S. 2880) u. A. selbst in Cp. 13, 12. Ἰησοῦς . . . ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε, eine Hinweisung auf Leser zu sehen glaubt, welche in oder bei der Stadt Jerusalem lebten, deren Thor hier gemeint ist. Denn, welcher Christ von Babylon bis nach Rom konnte hier nur irgend einen Zweifel haben. Hat etwa Marcus auch für Palästinenser geschrieben, weil er den Lesern seines Evangeliums zutraut, sie würden „ἐξάγουσιν" Cp. 15, 20. auch ohne den Beisatz ἐκ τῆς πόλεως Ἱερουσαλήμ recht verstehen?

2) Bleek, S. 29. Tholuck, S. 71.

von Paulus zurechtgewiesen. Daß aber auch die Anhänglichkeit der Juden in der Ferne an ihren Tempel und Cultus nicht geringer war, als die derer in Jerusalem und Judäa, zeigt der Umstand, daß zu den Hauptfesten immer eine fast unbegreifliche Menge aus allen Ländern herbeiströmte [1]). Was die Judenchristen außerhalb Judäas anbelangt, so wissen wir, daß die einseitigen Verehrer des Mosaismus unter den Christen alle Mittel anwendeten, um den Gläubigen, und zwar nicht blos denen aus den Juden, die jüdischen Anstalten und Gebräuche theuer zu machen. Act. 15, 1. 24. Gal. 2, 3—5. Ueberhaupt ist es nach allgemeiner Erfahrung, nicht gerade die Nähe eines Gegenstandes, wovon die Werthschätzung desselben und die Anhänglichkeit an ihn abhängt.

3) „Die Leser seyen theils durch Verfolgungen, die sie um des Evangeliums willen trafen, und in denen Einige aus ihrer Mitte schon umgekommen waren, theils durch den Ausschluß von der Theilnahme am jüdischen Tempeldienst, in der nächsten Gefahr des Abfalls. Eine solche Gefahr nöthige uns aber an palästinensische Leser zu denken" [2]).

Verfolgungen um ihres Glaubens willen hatten aber die Christen allenthalben zu erdulden, vgl. Act. 9, 23. f. 13, 50. 14, 2—5. 18. 16, 20—24. 17, 5. ff. 18, 17. I. Thess. 2, 14. f. II. Cor. 11, 23—26.; daß Gemeindegenossen der Leser des Martyrertodes gestorben seyen, sagt Hebr. 13, 7.

---

1) Man denke auch an die großen Geldsummen, welche ausländische Juden nicht nur als Abgabe, sondern auch als Geschenke an den Tempelschatz einschickten. Cic. p. Flacco c. 28.

2) Klee, S. 13.

nicht, und noch weniger Hebr. 12, 4. Desgleichen wissen wir nicht, daß den Gläubigen in Jerusalem die Theilnahme an dem Tempeldienste versagt worden wäre; vielmehr sehen wir dieselben, so weit die Nachrichten reichen, den Tempel besuchen und dort ihrer Andacht pflegen. Act. 21, 23—26. ... Die Bedrohung mit der Ausschließung von den Vortheilen der jüdischen Religionsgenossenschaft kam auch außerhalb Judäas vor Act. 15, 1., und mußte bei den ausländischen Judenchristen nicht weniger Eindruck, als bei denen in Palästina, machen.

4) „Daß von Verträglichkeit zwischen Juden- und Heiden-Christen keine Rede sey, wie doch sonst in allen Briefen an gemischte Gemeinden der Fall ist, weise auf reinjüdische, die jerusalemische und die palästinensischen Gemeinden" [1]).

Daß die Gemeinden Judäas reinjüdische gewesen seyen, ist eine zwar gewöhnliche Annahme. Aber aus dem, was Hugs [2]) Gelehrsamkeit und Scharfsinn über die große Anzahl von Griechen, namentlich in sehr bedeutenden Städten Palästina's, beigebracht hat, ergibt sich, wenn man noch dazu bedenkt, wie frühzeitig das Evangelium allenthalben, und namentlich auch in Judäa [3]) an die Heiden kam, das Unhaltbare derselben, und Hug war daher vorsichtig genug, jene Annahme nicht geltend zu machen, vorsichtiger als Tholuck [4]). Wenn man reinjüdische Gemeinden in Judäa

1) Bleek, S. 30. f. Klee, S. 15. Vgl. Tholuck, S. 71.
2) Einl. II. S. 30. ff.
3) Act. 10. 11, 1.
4) S. 76.

suchen dürfte, so wäre dieß wenigstens eben so gut hinsichtlich Phönziens und Cyperns erlaubt, wo das Evangelium anfangs nur Juden verkündet wurde, nach der ausdrücklichen Erklärung der Apostelgeschichte (Act. 11, 19.) [1]). Wenn in der Unterlassung jener Rücksicht auf Heidenchristen also überhaupt etwas Befremdliches läge, so bliebe dasselbe auch bei der Annahme, daß unser Brief seine ursprüngliche Bestimmung nach Palästina hatte.

Zudem ist die Behauptung nicht einmal richtig, daß die Verträglichkeit in allen Briefen an gemischte Gemeinden ausdrücklicher, als in dem unsrigen empfohlen werde. Im zweiten Brief an die Korinthier kann höchstens das *τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύετε* Cp. 13, 11. als eine solche Einschärfung angesehen werden. Aber steht nicht auch in unserem Briefe: *εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων*? Cp. 12, 14. In den beiden Briefen an die Thessaloniker steht nirgends eine Ermahnung zur Verträglichkeit, man müßte nur die Mahnung zur Bruderliebe I. Thess. 4, 10. hieher ziehen, die aber auch in unserem Briefe, vgl. Cap. 13, 1., nicht fehlt.

§. 4.

Hiernach treibt weder Aufschrift noch Inhalt des Briefes zu der Annahme, daß unser Brief seine ursprüngliche Bestimmung nach Palästina gehabt habe. Vielmehr sind wir schon auf Einiges gestoßen, was mit dieser Annahme nicht recht zu vereinbaren wäre. Zu diesem kommt aber Anderes von größerem Belange.

---

1) Vgl. Feilmoser's Einl. S. 355.

1) Es leidet keinen Zweifel, daß unser Brief die griechische Sprache, in welcher er vor uns liegt, schon ursprünglich hatte. Nun konnte er allerdings auch in dieser von den Palästinensern verstanden werden, das läßt sich nicht läugnen [1]). Aber jedenfalls war bei geborenen palästinensischen Juden das Aramäische die gewöhnliche Sprache [2]), in ihr hörten sie sich lieber angeredet [3]), und es ist undenkbar, daß ein Mann, der mit seinen Lesern so bekannt war, wie der Verfasser unseres Briefes mit den seinigen, der sogar an ihrer Unterweisung im Christenthume gearbeitet hatte Hebr. 6, 1—3., ihrer Nationalsprache nicht sollte mächtig gewesen seyn [4]). Konnte er sich aber in ihr ausdrücken: warum zog er es, wenn er an Palästinenser schrieb, nicht vor, sie in der geliebten Muttersprache zu belehren? Der

---

1) S. Hug's Einl. II. S. 30. ff.

2) Josephus Flavius schrieb seine Geschichte des jüdischen Krieges zuerst hebräisch für jüdische Leser in den Morgenländern. Bell. Jud. prooem. 1. 2. Noch im IV. Jahrhundert war nach Hieron. vit. Hilar. das Syrische die gewöhnliche Sprache von Palästina. S. Feilmoser a. a. O. S. 50—53.

3) Als Paulus in hebräischer Sprache zu den aufgebrachten Juden in Jerusalem redete, fand er geneigteres Gehör, Act. 21, 40—44. 22, 2. Und da Josephus als Dolmetscher des Titus zu den Juden geschickt wurde, redete er, um leichter Eingang zu finden, hebräisch, Bell. Jud. l VI. o. 2.

4) Man kann daher nicht mit Bleek (S. 37. f.) sich mit der Annahme behelfen, daß der Verfasser des Aramäischen nicht hinlänglich kundig gewesen sey.

griechische Brief hatte also wohl seine Bestimmung nicht nach Palästina.

2) Schwerlich dürfte auch überhaupt eine schriftliche Paraklese der Art, wie unser Brief sie enthält, an palästinensische Judenchristen nöthig gewesen seyn. Bis zu seinem Tode, beiläufig im Jahre 63 [1]), war Jakobus der Jüngere fortwährend zu Jerusalem, und leitete die Angelegenheiten der Judenchristen Palästina's (vgl. Gal. 2, 9. 12. Act. 21, 18—25.). Nach seinem Tode aber waren gewiß immer so viele tüchtige und eifrige Lehrer unter den Christen zu Palästina, daß Ermahnung und Warnung von außen her nicht nöthig werden konnte. Zudem, wenn der Brief nur einige Jahre nachher sollte geschrieben worden seyn, so müßte der Verfasser, welcher die Verhältnisse seiner Leser so gut kennt, der bereits im Jahr 66 ausgebrochenen Unruhen, womit der jüdische Krieg begann [2]), irgend erwähnen.

3) Der Brief setzt offenbar voraus, daß der Tempel und die ganze Ordnung des jüdischen Cultus noch bestehe, vgl. Cp. 5, 1—4. Cp. 8, 1—5. Cp. 9, 6—10. Cp. 13, 11. Zugleich aber redet er eben davon auch in einer solchen Sprache, welche erkennen läßt, daß Tempel, Cultus, und was dazu gehört, für die Leser des Briefes aufgehört haben zu existiren, vgl. Cp. 7, 11. ff. 9, 1. 2. 13, 13. Diese Anschauung hatte ihre volle Wahrheit für Judenchristen außerhalb Palästina's, für welche alle Theilnahme an dem jüdischen Cult aufgehört hatte, konnte aber von denen in

1) Feilmoser, S. 486.

2) Jahn's Archäol. II. Thl. 2. Bd. S. 127. ff.

Palästina, und namentlich zu Jerusalem, welche bis zur Zerstörung des Tempels sich als Genossen desselben benahmen, Act. 21, 23—26., nicht ausgeführt werden.

§. 5.

Gehen wir nun auf Einzelnheiten über:

1) Cap. II. v. 2—4. [1]) stellt der Verfasser die Verkündigung des Evangeliums der Verkündigung des A. Testaments gegenüber, um zu zeigen, daß schon die Art der Promulgation die Christen zum Festhalten an jenem noch stärker bewegen müsse, als die Israeliten zum Festhalten an diesem. Dieses nämlich war durch Engel verkündet worden, jenes aber durch den Herrn. Schrieb der Verf. an Palästinenser, wo die Verkündigung des neuen Heils von der Person des Herrn selber ausgegangen war: so durfte nur einfach die Verkündigung durch den Herrn der Verkündigung durch die Engel entgegengesetzt werden. Aber der Verfasser setzt hinzu: zu ihnen, d. h. den Lesern (eigentlich zu dem Verfasser und den Lesern, *εἰς ἡμᾶς*) sey das Evangelium durch Solche gekommen, welche den Herrn gehört haben, und macht noch einen weiteren Beisatz, der offenbar keinen anderen Zweck haben kann, als den, darzuthun, daß auch die bei

1) *Εἰ γὰρ ὁ δι᾽ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, καὶ πᾶσα παράβασις καὶ παρακοὴ ἔλαβεν ἔνδικον μισθαποδοσίαν, πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας, ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη, συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ κ. τ. λ.*

en Lesern geschehene Verkündung des Evangeliums durch Solche, welche den Herrn hörten, wegen der dabei unverkennbaren Mitwirkung Gottes einer Verkündung durch den Herrn gleichkomme [1]). Die Leser sind daher außerhalb Palästina's zu suchen.

---

1) Zwar sagt Bleek (S. 41.), es lasse sich aus dieser Stelle nicht entnehmen, daß der Verfasser sich seine Leser in einem Lande gedacht habe, in dem der Erlöser nicht selbst persönlich gelehrt habe, sondern nur, daß sie einer zweiten Generation des Christenthums angehörten, und ihre Kunde vom Reiche Gottes nicht unmittelbar vom Erlöser selbst empfangen hätten, sondern von dessen Jüngern. Allein wenn sich der Verfasser seine Leser in Palästina dachte, so war kein Grund vorhanden, der Fortpflanzung des zuerst von dem Herrn verkündigten Wortes Gottes durch unmittelbare Diener des Herrn zu gedenken, sondern er mußte dem ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ganz einfach die διὰ τοῦ κυρίου λαληθεῖσα σωτηρία gegenüberstellen, und nicht durch die Erweiterung das schlagende Moment in der Vergleichung abschwächen. Denn nur auf der Art der ursprünglichen Verkündigung beruht ja das Gewicht, nicht auf der Art der Fortpflanzung von einer Generation auf die andere; wie ja, worüber auch der Verfasser eine weitere Bemerkung gar nicht für nöthig hält, die Verletzung des alten Bundes bei den späteren Israeliten, obwohl ihnen derselbe nicht durch Engel verkündet worden war eben so bestraft wurde, wie bei der ersten Generation. — Und zudem, sollten sich denn die palästinensischen Judenchristen jener Zeit schon zur zweiten Generation gezählt haben, während doch der Herr selber sie noch als die πρώτη γενεὰ bezeichnet hatte? Mtth. 24, 34.

2) Cp. V. 4. sagt der Verfasser vom jüdischen Hohenpriesterthum: Keiner eignet sich diese Würde selber an, sondern wer von Gott dazu berufen wird, wie ja auch Aaron [1]). Das konnte Judenchristen gesagt werden, welche die Ordnung des Hohenpriesterthums nur aus dem Gesetze kannten, nicht aber palästinensischen Judenchristen, vor deren Augen eine Reihe von Männern offenkundig auf Wegen zu dem Hohenpriesterthum gelangten, die von einer göttlichen Berufung die schreiendsten Widerspiele waren [2]).

3) Die Christen in Palästina, insbesondere die in Jerusalem, werden in der Stelle Cp. 6, 10. von den Lesern des Hebräerbriefes unterschieden. Hier nämlich heißt es, die Leser hätten Liebe gegen den Namen Gottes bewiesen, *διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες*. Daß *διακονεῖν* Hilfleistungen in Hinsicht auf des Leibes Unterhalt bedeute, ist nach Vergleichung unserer Stelle mit Rom. 16, 25. II. Cor. 8, 4. 9, 1. außer Zweifel. Die Wahl des Ausdrucks *τοῖς ἁγίοις* leitet uns aber auch

---

1) *Καὶ οὐχ ἑαυτῷ τις λαμβάνει τὴν τιμὴν, ἀλλὰ καλούμενος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, καθάπερ καὶ Ἀαρών.*

2) Herodes d. Gr. machte den Aristobulus zum Hohenpriester, der erst 17 Jahre zählte; Jos. Antt. 15, 3. 3. Herodes Agrippa erregte (J. 60.) Unruhen durch Einsetzung des Ismael, ibid. 20, 8. 8.; der Procurator Albinus unterstützte (J. 64.) zu großem Aergernisse den abgesetzten Hohenpriester, Ananus, der seine Gunst durch Geld erkauft hatte, ibid. 20, 9. 2. 3. Zuletzt mischte sich selbst der Pöbel auf die ärgerlichste Weise ein. Jos. Bell. Jud. 4, 3. 6. u. s. f.

auf die Entdeckung der Empfänger jener Unterstützung. Nämlich *ἅγιοι* sind zwar ihrem Begriffe nach alle Christen, und so steht das Wort auch als allgemeine Bezeichnung derselben Rom. 12, 13. I. Cor. 6, 1. 2. 14, 23. I. Tim. 5, 10. Apoc. 13, 7.; wird aber damit eine örtlich begränzte Zahl von Christen gemeint; so ist eine nähere Bestimmung beigegeben, wie Rom. 16, 15.: *τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους*, oder versteht sich doch von selber, wie II. Cor. 13, 12. Nur von den Christen in Palästina, insbesondere von denen zu Jerusalem steht *ἅγιοι* ohne Beisatz, I. Cor. 16, 1. II. Cor. 8, 4. 9, 1. Rom. 15, 25. Act. 9, 41. 26, 10. Nimmt man hiezu noch, daß auch der Ausdruck *διακονεῖν*, welcher a. u. St. gebraucht ist, von der Beisteuer für die Christen in Palästina üblich war, wie man aus Rom. 15, 25. II. Cor. 8, 4. 9, 1. ersieht: so bleibt kaum ein Zweifel, daß die Leser unseres Briefes wegen ihrer den palästinensischen Christen geleisteten Hilfe gelobt werden. Daß aber diese Hilfe von auswärts kommen sollte, ist Gal. 2, 9. zu erkennen, und daß sie von daher auch wirklich kam, zeigen die eben genannten Stellen; eben darum ja auch, weil die Christen in Palästina sich nicht selber helfen konnten, wurden Sammlungen für sie im Auslande veranstaltet.

4) Die Leiden, welche von der Bosheit über die Leser unseres Briefes gebracht worden waren, hatten noch kein Blut gekostet Cp. 12, 4. [1]). Verstehe man dieß nun

1) *Οὔπω μέχρις αἵματος ἀντικατέστητε πρὸς τὴν ἁμαρτίαν ἀνταγωνιζόμενοι.* Man darf nämlich den Verfasser hier nicht so,

von Hinrichtungen, oder von körperlichen Mißhandlungen überhaupt; bei denen in Palästina hatte Beides stattgefunden. Gleich anfangs war Stephanus gesteinigt und damit eine grausame Verfolgung der Gläubigen eröffnet worden Act. 7, 56. — 8, 3. Um's Jahr 44 mißhandelte Herodes Agrippa die Gemeinde und ließ den älteren Jakobus hinrichten. Act. 12, 1—3. Um's Jahr 63 wurde auch der jüngere Jakobus getödtet u. s. f. Die in Palästina hatten im Kampfe wider die Sünde bis aufs Blut Widerstand geleistet, und können also nicht die von dem Verfasser des Hebräerbriefes beabsichtigten Leser seyn.

---

wie Bleek S. 38. f., verstehen: mit euch, die ihr noch lebet, ist es noch nicht bis zum Blute, d. i. bis zur Lebensaufopferung gekommen, wenn gleich schon Andere aus euerer Mitte ihren Glauben durch den Tod besiegelt haben. Denn offenbar gründet der Apostel seinen Tadel ihrer Kleinmüthigkeit darauf, daß die Bedrängnisse, welche bisher sie selber, die Angeredeten, betroffen, vgl. Cp. 10, 32. f., noch nicht jenen Grad erreicht hätten, bei welchem ihre Niedergeschlagenheit allenfalls noch entschuldbar wäre. Der Tadel wäre aber auffallend: Ihr habt den Martyrertod noch nicht erlitten, und vergesset schon des Trostes 2c. Darum muß der Sinn seyn: in euerer Mitte ist noch keine Verfolgung auf den Tod eingetreten; und das konnte von Denen in Palästina nicht gesagt werden. Die Cp. 13, 7. erwähnten ehemaligen Lehrer und Leiter der Gläubigen, an welche der Brief gerichtet ist, können in ganz anderen Gegenden ihr Leben geendet haben, als in denen der Leser, und diese Stelle enthält sonach keineswegs eine von dem Verfasser selber gegebene Beschränkung seiner Aeußerung Cp. 12, 4.

Von einigem Belange ist auch Folgendes:

5) Cp. 13, 22. werden die Leser gebeten, das Wort der Ermahnung sich gefallen zu lassen, und es wird hinzugesetzt: denn ich habe auch in Kurzem euch zugeschrieben [1]). Als „das Wort der Ermahnung“ könnte man unseren Brief wohl betrachten. Aber ein kurzes Zuschreiben ist er nicht; weder nach seinem Umfange überhaupt, denn dieser wird nur von dem Römerbrief und dem ersten an die Korinthier übertroffen, noch nach der Behandlung der Hauptpuncte, denn diese ist so ausführlich und erschöpfend, als es nur erwartet werden kann. Die Aeußerung *διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν* bleibt jedenfalls seltsam bei der Annahme, daß sich dieselbe auf den Inhalt des nach Palästina geschriebenen Briefes beziehe.

6) Timotheus muß nach Cp. 13, 23. [2]) den Lesern eine theure Person gewesen seyn, und sie mußten wissen, daß er gefangen lag. Daß aber Timotheus irgend mit den Christen Palästina's in Berührung gekommen wäre, ist nicht nur durchaus unbekannt, sondern auch unwahrscheinlich, da Timotheus gerade damals nicht in der Gesellschaft des Paulus war, als dieser nach der dritten Bekehrungsreise (früher kann die Verfassung unseres Briefes nicht angesetzt werden [3]),

1) *Ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.*

2) *Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον ἀπολελυμένον· μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς.*

3) S. Bleek, S. 433—435. Tholuck, S. 79.

längere Zeit in Jerusalem und Cäsarea sich aufhielt [1]); und nachher hatte Timotheus ohnehin an ganz anderen Orten, als in Palästina, Geschäfte.

7) Der Brief sagt Cp. 13, 24.: Es grüßen euch die von Italien [2]). Wir erfahren aber in den apostolischen Schriften nirgends etwas von einer solchen Berührung italischer oder aus Italien gekommener Gläubigen mit palästinensischen Christen, wodurch die Begrüßung erklärt würde.

Es verhält sich sonach mit der Annahme, daß der Hebräerbrief an Christen in Palästina geschrieben worden, so:

Was für diese Annahme vorgebracht wird, ist nicht von der Art, daß es sie begründete; dagegen aber läßt dieselbe Einiges unerklärt, und mehreres Andere ist geradezu gegen dieselbe.

§. 6.

Indem wir sofort die ursprünglichen Leser unseres Briefes außerhalb Palästina's aufsuchen, dürfen wir als zugegeben annehmen, daß der Brief zwar noch vor dem Untergange des jüdischen Staats und des Tempeldienstes, aber nicht lange vorher verfaßt sey [3]). Gleichfalls fürchten

1) Hug zwar (S. 470) behauptet, daß Timotheus „bei Paulus letztem Besuche zu Jerusalem in dessen Geleite“ gewesen; aber die Stelle Act. 20, 4., auf welche er sich beruft, sagt nur, daß Timotheus im Geleite des Apostels von Macedonien bis nach Asien gewesen.

2) Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας.

3) Hug, S. 493. Bleek, S. 435. de Wette, Einl. in die B. des N. T. 3te Aufl. S. 259. Tholuck, S. 79.

wir keinen heftigen Widerspruch gegen eine zweite Annahme, die wir hier sogleich aussprechen, weil wir sie bald zu Hilfe rufen müssen, gegen die Annahme, daß der Brief des römischen Clemens an die Korinthier, dessen Beziehung zu dem Hebräerbrief schon das Alterthum erkannt hat [1]), noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sey, und zwar gleichfalls nicht lange vorher [2]).

---

1) Hieronym. de viris illust.: quae (Clementis ad ecclesiam Corinthiorum epistola) mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire.

2) Vrgl. Wocher, die Briefe des Clemens und Polykarpus. Tüb., 1830. S. 11. ff. Hugo Grotius ep. ad Hier. Bignonium (a. 1634.): Tempus ipsum, quo scripta est haec epistola, ego ad finem Neronis, aut certo ad eos annos, qui Vespasiani imperium antecesserunt, referam. Clericus setzt (Cotelerii Patres Apostolici, vol. II. p. 465.) die Abfassung des Briefes in's Jahr 69.; in dieselbe Zeit Baraterius (de success. Rom. Pontiff. p. 36. 599.), Orsius (Istor. eccl. T. I. p. 411.), Gallandi (Bibl. Patr. T. I. p. XIX.). Zwar Cotelerius (l. c. vol. I. p. 143.) führt gegen diese Annahme an, a) Clemens bezeichne die frühere Uneinigkeit der Korinthier als eine vor langer Zeit stattgehabte (antiquam), und die dortige Gemeinde selber als eine alte. Aber das Erste ist nicht der Fall, sondern Clemens sagt, im Beginne des Evangeliums, d. h. nachdem sie erst seit kurzer Zeit den Glauben angenommen gehabt, habe ihnen Paulus zugeschrieben, weil auch damals Parteiungen bei ihnen gewesen seyen. Eine alte Gemeinde (*ἀρχαίαν ἐκκλησίαν*) nennt er allerdings die korinthische; aber in der apostolischen Zeit konnte eine Gemeinde,

Suchen wir nun aus dem Ende des Briefes, in welchem, wie gewöhnlich, einzelne Beziehungen der Briefempfänger hervortreten, diesen auf die Spur zu kommen.

1) „Es grüßen euch die von Italien." Cp. 13, 24. Zur Noth könnte der Ausdruck eine Collectivbegrüßung von italischen Christen bezeichnen [1]); nur dürfte man nicht sagen ἀπὸ τ. Ἰτ. stehe statt ἐν τ. Ἰτ. Allein jedenfalls wird eine solche Auslegung vorzuziehen seyn, bei welcher ἀπὸ in seiner eigenen Bedeutung bleibt, während zugleich der ganze Gruß aus seiner Unbestimmtheit genommen und so persönlich wird, wie es bei Grüßen am Orte, und in den neutestamentlichen Grüßen gebräuchlich ist. — Nun

---

welche seit beiläufig 15 Jahren bestand, recht wohl eine alte genannt werden, da ja von Jahr zu Jahr eine Anzahl neuer entstand. Zudem war die korinthische Gemeinde die erste, auch der Zeit nach in Griechenland, und als apostolische (vgl. Dionys. Cor. bei Euseb. h. e. l. II. c. 25.) viel älter, als namentlich die römische. b) Die Verfolgung, welche zur Zeit der Abfassung des clementinischen Briefes obschwebte, werde von der neronischen unterschieden, und sey sonach die unter Domitian (v. J. 81 an). Allein auch diese Unterscheidung findet sich Cp. 1. 5. 6., worauf sich Coteleriu s beruft, nicht; sondern es ist nur zu erkennen, daß die Verfolgung unter Nero, welche in der Hinrichtung des Petrus und Paulus sich in all' ihrer Grausamkeit erwieß, noch nachwirkte, und daß auch die Korinthier darunter zu leiden hatten. Vrgl. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Rel. u. Kirche. I. Bd. S. 137.

1) S. Tholuck z. d. St. S. 458. ff.

begegnet uns Act. 18, 1. 2. als ein ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Ἰταλίας Aquila, der sammt seiner Gattin Priscilla in Folge des Ausweisungsbefehles unter Claudius von Rom gekommen war; an ihm und dieser haben wir Leute ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Ein Gruß von ihnen wurde ganz füglich mit diesen Worten ausgerichtet: ἀσπ. ὑμ. οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Wir treffen dieses Ehepaar nach ihrer Abreise aus Italien zuerst auf längere Zeit zu Korinth Act. 18, 1—18., sodann zu Ephesus I. Cor. 16, 19., dann zu Rom, Rom. 16, 3., endlich wieder zu Ephesus II. Tim. 4, 19. Der letzte Aufenthalt fällt gegen das Lebensende des Apostels Paulus, und wir haben nirgends einen Fingerzeig, daß sie zu Ephesus noch nicht, oder nicht mehr gewesen wären, als unser Brief geschrieben wurde; es scheint ohnehin, daß sie sich daselbst angekauft hatten I. Cor. 16, 19. [1]). Lassen aber Aquila und Priscilla von Ephesus aus grüßen, so muß unser Brief an einen anderen Ort bestimmt gewesen seyn; nach Rom also oder nach Korinth, denn daß sie auch sonst noch bekannt gewesen wären, wissen wir nicht. In einem Briefe nach Italien aber müßte der Apostel die Leute kenntlicher gemacht haben, als es in der Formel geschieht οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. Dagegen zu Korinth waren Aquila und Priscilla als Leute ἀπὸ τ. Ἰταλ. angekommen, und ohne Zweifel mit diesen Worten gemeinhin bezeichnet worden, so daß sie in denselben leicht wieder erkannt wurden. — Der Gruß

1) Ἀσπάζονται ὑμᾶς ἐν κυρίῳ πολλὰ Ἀκύλας καὶ Πρίσκιλλα σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ.

von Denen ἀπὸ τῆς Ἰταλίας läßt uns also die Leser unseres Briefes am ehesten zu Korinth suchen.

2) Der Auftrag in demselben Verse; Grüßet . . . alle die Heiligen, kommt in dieser Weise nur noch Phil. 4, 21. vor. Hiebei kann der Sinn des Apostels doch nicht der seyn: er wolle durch sie alle Gläubigen überhaupt gegrüßt wissen, sondern πάντες kann sich nur auf die Gesammtheit der Christen an dem Orte, wo die Leser sind, beziehen, gerade wie πάντες οἱ ἅγιοι Phil. 4, 22. alle Christen zu Rom sind, οἱ ἀδελφοὶ πάντες I. Cor. 16, 20. alle Brüder zu Ephesus, und οἱ ἅγιοι πάντες II. Cor. 13, 12. die Christen von Macedonien. Der Auftrag ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον im Briefe an die Philipper erklärt sich nun aus dem Umstande, daß Uneinigkeit unter den Gläubigen daselbst herrschte, und der Apostel diese auch durch den Gruß, den er Allen an Alle aufgab, schwächen wollte. Aehnliches muß bei den Lesern des Briefes stattgefunden haben, da auch diesen nicht geschrieben wird ἀσπάσασθε ἀλλήλους cfr. I. Cor. 16, 20. II. Cor. 13, 12., sondern ἀσπάσασθε πάντας τ. ἁγίους. Aber nicht blos dieses; der Verfasser schreibt: Grüßet alle euere Vorsteher, ibid. — Die Regel war, daß die Vorsteher der Gemeinde die an diese gerichteten Briefe in Empfang nahmen und sie sodann in der Versammlung vorlasen. Das kann bei unserem Briefe der Fall nicht gewesen seyn; denn wie wäre das, daß die Vorsteher den Gläubigen aus dem Briefe den Auftrag vorgelesen hätten, sie — die Vorsteher — zu grüßen? Der Brief kann an die Leser nicht durch die Gemeindevorsteher gekommen seyn, kann überhaupt nicht der ganzen Gemeinde gegolten

haben, sondern nur einem Theil derselben, welcher sowohl mit dem anderen Theile, als namentlich mit den Vorstehern nicht im besten Einvernehmen stand. Nehmen wir hiezu die Aufschrift πρὸς Ἑβραίους, außerdem das aus N. 1. gewonnene Ergebniß, so bildet sich uns die Ansicht, daß der Hebräerbrief an den judenchristlichen Theil der Gemeinde zu Korinth gerichtet war.

3) Cp. 13, 22.: Ich ermahne euch aber, Brüder, laßt euch gefallen das Wort der Ermahnung; denn ich habe es ja auch mit Wenigem an euch gerichtet." Es ist oben (S. 20.) schon bemerkt worden, daß unser Brief ein λόγος τῆς παρακλήσεως genannt, daß aber von demselben als einem kurzen Schreiben nicht wohl geredet werden könne. Und doch können die Worte nur Eines von Beiden sagen wollen, entweder: nehmet die in diesem Briefe enthältene Zusprache gut auf, denn ich habe sie ja kurz euch geschrieben; was aber sowohl in den Worten eine Härte läßt, als auch einen nicht gar triftigen Gedanken enthält, oder: nehmet die (nicht in diesem Briefe, sondern in dem andern) enthaltene Paraklese gut hin, denn ich schicke sie euch ja selber mit einem kürzeren Schreiben. Das kürzere Schreiben wäre nun allerdings der Hebräerbrief, aber er hieße so im Vergleich mit einem anderen größeren, welches den Lesern gleichfalls zukam. — Und so wäre unsere Annahme abermals, und zwar dahin erweitert:

Der Brief an die Hebräer ist ein an den judenchristlichen Theil der Gemeinde zu Korinth mit Bezugnahme auf eine andere größere Zuschrift gerichtetes Schreiben.

§. 7.

Es ist nun nicht schwer zu erweisen, daß bei dieser Annahme die in dem Briefe zerstreuten einzelnen Aeußerungen, welche Winke über die Leser enthalten, ihre ungezwungene Erklärung finden.

1) Timotheus, dessen Freilassung Cp. 13, 23. als eine angenehme Neuigkeit gemeldet wird, war eine den Korinthiern von lange her bekannte und theure Person. Schon bei dem ersten Aufenthalte Pauli zu Korinth war er an seiner Seite I. Thess. 3, 6. ff., und unterstützte ihn bei der Predigt des Evangeliums II. Cor. 1, 19. Als Paulus sich zum zweiten Male in Korinth befand, war Timotheus wieder bei ihm. Rom. 16, 21. Derselbe war auch von dem Apostel den Korinthiern auf die rühmlichste und sorgsamste Weise empfohlen worden I. Cor. 4, 17. 16, 10. f. Daß Timotheus von Paulus während dessen zweiter Gefangenschaft von Ephesus nach Rom gerufen, II. Tim. 4, 1. und daß er daselbst, wie zu vermuthen ist, in das Schicksal des heiligen Paulus verwickelt worden war, mußte bei dem häufigen Verkehr der korinthischen Christen mit denen zu Rom, vgl. Rom. 16, 1. 23. und zu Ephesus, vgl. I. Cor. 1, 11. jenen bald bekannt geworden seyn.

2) Die Leser hatten das Evangelium nicht vom Herrn selber erhalten, aber durch unmittelbare Schüler desselben Cp. 2. 3. Das gilt von den Korinthiern, denen Paulus und Silvanus (II. Cor. 1, 19.) das Evangelium verkündet hatten, und bei denen seitdem auch Petrus gewesen war.

3) Bei den Lesern des Hebräerbriefs war die Annahme des Evangeliums von auffallenden und mannichfaltigen Be-

zeugungen des heiligen Geistes in Zeichen, Wundern, Kraftäußerungen und Gaben begleitet, nach Cp. 2, 4. Mehr oder weniger war nun dieß allenthalben der Fall; nirgends aber traten dieselben so stark hervor, nirgends verbreiteten sie sich so sehr über die ganze Gemeinde, wie zu Korinth I. Cor. XII—XIV., so daß Paulus sich ganz vorzugsweise bei den Korinthiern auf die Erweisungen des Geistes und der Kraft berufen konnte, wenn er die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums darthun wollte [1].

4) Cp. 5, 11. 12. beklagt sich der Verfasser, daß seine Leser in der christlichen Einsicht zurückgekommen seyen, so daß sie, welche der Zeit nach, (in der sie schon im Christenthume stehen,) Lehrer seyn sollten, das Bedürfniß eines wiederholten Unterrichtes in den Grund- und Anfangslehren hätten [2]. Um's Jahr 44 hatte die Gemeinde zu Antiochia

1) I. Cor. 2, 4. 5. Selbst die Ausdrücke in diesem Briefe treffen auf sehr bemerkenswerthe Weise mit denen im Hebräerbriefe zusammen. Vgl. I. Cor. 1, 9.: *Τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν* — mit *σωτηρία .... εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ*, Hebr. 2, 3—4.; ferner *σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν*, Hebr. 2, 4. mit I. Cor. 12, 4—11.: *διαιρέσεις .. εἰσι, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα .... ἐνεργήματα δυνάμεων .... διαιροῦν .. καθὼς βούλεται.*

2) ... *νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς· καὶ γὰρ ὀφείλοντες διδάσκαλοι εἶναι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα κ. τ. λ.*

§. 7.

Es ist nun nicht schwer zu erweisen, daß bei dieser Annahme die in dem Briefe zerstreuten einzelnen Aeußerungen, welche Winke über die Leser enthalten, ihre ungezwungene Erklärung finden.

1) Timotheus, dessen Freilassung Cp. 13, 23. als eine angenehme Neuigkeit gemeldet wird, war eine den Korinthiern von lange her bekannte und theure Person. Schon bei dem ersten Aufenthalte Pauli zu Korinth war er an seiner Seite I. Thess. 3, 6. ff., und unterstützte ihn bei der Predigt des Evangeliums II. Cor. 1, 19. Als Paulus sich zum zweiten Male in Korinth befand, war Timotheus wieder bei ihm. Rom. 16, 21. Derselbe war auch von dem Apostel den Korinthiern auf die rühmlichste und sorgsamste Weise empfohlen worden I. Cor. 4, 17. 16, 10. f. Daß Timotheus von Paulus während dessen zweiter Gefangenschaft von Ephesus nach Rom gerufen, II. Tim. 4, 1. und daß er daselbst, wie zu vermuthen ist, in das Schicksal des heiligen Paulus verwickelt worden war, mußte bei dem häufigen Verkehr der korinthischen Christen mit denen zu Rom, vgl. Rom. 16, 1. 23. und zu Ephesus, vgl. I. Cor. 1, 11. jenen bald bekannt geworden seyn.

2) Die Leser hatten das Evangelium nicht vom Herrn selber erhalten, aber durch unmittelbare Schüler desselben Cp. 2, 3. Das gilt von den Korinthiern, denen Paulus und Silvanus (II. Cor. 1, 19.) das Evangelium verkündet hatten, und bei denen seitdem auch Petrus gewesen war.

3) Bei den Lesern des Hebräerbriefs war die Annahme des Evangeliums von auffallenden und mannichfaltigen Be-

zeugungen des heiligen Geistes in Zeichen, Wundern, Kraftäußerungen und Gaben begleitet, nach Cp. 2, 4. Mehr oder weniger war nun dieß allenthalben der Fall; nirgends aber traten dieselben so stark hervor, nirgends verbreiteten sie sich so sehr über die ganze Gemeinde, wie zu Korinth I. Cor. XII—XIV., so daß Paulus sich ganz vorzugsweise bei den Korinthiern auf die Erweisungen des Geistes und der Kraft berufen konnte, wenn er die Wahrheit und Göttlichkeit des Evangeliums darthun wollte [1]).

4) Cp. 5, 11. 12. beklagt sich der Verfasser, daß seine Leser in der christlichen Einsicht zurückgekommen seyen, so daß sie, welche der Zeit nach, (in der sie schon im Christenthume stehen,) Lehrer seyn sollten, das Bedürfniß eines wiederholten Unterrichtes in den Grund- und Anfangslehren hätten [2]). Um's Jahr 44 hatte die Gemeinde zu Antiochia

1) I. Cor. 2, 4. 5. Selbst die Ausdrücke in diesem Briefe treffen auf sehr bemerkenswerthe Weise mit denen im Hebräerbriefe zusammen. Vgl. I. Cor. 1, 9.: Τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ ἐβεβαιώθη ἐν ὑμῖν — mit σωτηρία .... εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ Θεοῦ, Hebr. 2, 3—4.; ferner σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ ποικίλαις δυνάμεσι καὶ πνεύματος ἁγίου μερισμοῖς κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν, Hebr. 2, 4. mit I. Cor. 12, 4—11.: διαιρέσεις .. εἰσι, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα .... ἐνεργήματα δυνάμεων .... διαιροῦν .. καθὼς βούλεται.

2) ... νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς· καὶ γὰρ ὀφείλοντες διδάσκαλοι εἶναι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινὰ τὰ στοιχεῖα κ. τ. λ.

in ihrer Mitte schon Lehrer, welche sie zur Verbreitung des Evangeliums absenden konnte, Act. 13, 1.; Timotheus, der frühestens im J. 44 Christ wurde, war um's Jahr 53 schon Lehrer des Evangeliums. II. Cor. 1, 19.: und so konnte man von den Korinthiern, welche zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs das Evangelium seit 15 Jahren hatten, der Zeit nach wohl die Befähigung zum Lehramte erwarten. — Aber freilich hielt es gleich anfangs bei vielen dortigen Gläubigen aus den Juden sehr schwer, sie von Vorurtheilen zu befreien und eine reinere, erhabnere Ansicht von religiösen Dingen ihnen beizubringen, I. Cor. 8. 9. 10. besonders 8, 7—13. 10, 23—33., und der Apostel Paulus hatte ihnen nachdrücklich zuzurufen; Werdet nicht Kinder am Verstand! I. Cor, 14, 20.

5) Nach Cp. 6, 3—10. vertraut der Verfasser zu Gott, daß er die Leser vor dem Unglücke des Abfalls vom Evangelium bewahren werde, hält es aber für nöthig, durch die Bezeichnung der Größe und des zuverläßigen Eintrittes der Strafen der Apostasie vor ihr seine Leser zu warnen, offenbar, weil er sie jener Gefahr ausgesetzt sah. — Diese ward aber in der Gemeinde zu Korinth fortwährend unterhalten durch den Einfluß von Juden, die dem Namen nach zwar den Glauben angenommen, aber das Wesen des Evangeliums nicht erfaßt hatten, deren Streben zum puren Judenthum zurückführen mußte, und welche namentlich auch zu Korinth zum Nachtheil des Evangeliums eine große Thätigkeit entwickelten, II. Cor. 11. — Außerdem konnten Leiden um des Glaubens willen zum Abfall verführen.

6) Wirklich hatten die Leser des Hebräerbriefes schon

bei dem Uebertritt zum Christenthum Bedrängnisse erfahren, Cp. 10, 32., und auch jetzt hatten sie solche zu erdulden, Cp. 12, 5—13.; doch war es noch nicht bis zum Blutvergießen bei ihnen gekommen, Cp. 12, 4. — Der Widerstand, den das Evangelium gleich Anfangs bei den Juden zu Korinth fand, Act. 18, 6. 12. ff., mußte auch Feindseligkeiten gegen dessen Bekenner herbeiführen. Doch wissen wir auch aus I. Cor. 10. 13. [1]), daß die Drangsale der korinthischen Christen nicht von der gewaltigsten Art waren. Uebrigens hatte ihnen auch Paulus I. Cor. 7, 26. ff. vorher gesagt, daß eine harte Zeit bevorstehe.

7) Die Leser werden Cp. 10, 33. 6, 10. gelobt wegen ihrer Theilnahme an den Leiden ihrer Brüder und ihrer werkthätigen Liebe, die sich fortwährend beweise in Unterstützung der dürftigen Christen [2]). Sammlungen für die armen Christen zu Jerusalem hatte Paulus seinem Versprechen gemäß Gal. 2, 10., wie allenthalben, so auch zu Korinth eingeleitet, I. Cor. 16, 1, 2. II. Cor. 8, 9., und er lobt diese Hauptgemeinde Achaia's wegen der Bereitwilligkeit, womit sie ihre Beisteuer gab, Rom. 15, 25. 26 vgl. II. Cor. 8, 10. 9, 2. — Auch ist die Bezeichnung der Unterstützung genau dieselbe, welche zu Korinth üblich war, vgl. II. Cor. 8, 5. 9, 1.

8) Zu der Belehrung über das Verhältniß der Speisen zur Gottgefälligkeit Cp. 12, 9., zu den Ermahnungen wegen

---

1) *Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος.*

2) Cp. 10, 33.: *κοινωνοὶ τῶν οὕτως (ἐν θλίψεσι) ἀναστρεφομένων γενόμενοι.* Cp. 6, 10.: *τῆς ἀγάπης, ἧς ἐνεδείξασθε εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, διακονήσαντες τοῖς ἁγίοις καὶ διακονοῦντες.*

geschlechtlicher Reinigkeit Cp. 12, 16. 13, 4., wegen eines friedfertigen Benehmens Cp. 12, 14., wegen der Bruderliebe und Wohlthätigkeit Cp. 13, 1—3. v. 16., wegen der Habsucht Cp. 13, 5. 6., wegen eines botmäßigen Verhaltens gegen die Vorsteher Cp. 13, 17., finden wir Gründe in der eigenthümlichen Zusammensetzung, Richtung und Geschichte der Gemeinde zu Korinth, wie wir sie aus den paulinischen Briefen an sie kennen. Zu Korinth nämlich herrschten über den Genuß von Speisen vielfältig unklare Begriffe, I. Cor. 6, 12. 13. 8, 10., indem die Einen etwas darein setzten, Alles ohne Unterschied zu genießen, die Anderen aber zu ängstlich waren; zu Korinth war höchst gefährliche Gelegenheit und Neigung zur Unzucht I. Cor. 5, 1. ff. 6, 13. ff. 10, 8.; zu Korinth waren die Christen in Parteien zerrissen, I. Cor. 1, 10—13., und gaben durch ihre Streitereien Aergernisse I. Cor. 7, 1—11.; zu Korinth waren die Wohlhabenden hartherzig gegen die Dürftigen I. Cor. 11, 21. 22.; zu Korinth brachten die Einen die Andern um ihr Vermögen, I. Cor. 9, 12. II. Cor. 11, 20.; zu Korinth kam Geringschätzung der Lehrer vor, I. Cor. 4, 1. ff. v. 6. ff.

§. 8.

Und nun bleibt uns noch übrig zu zeigen, daß der Brief, auf welchen sich die Aeußerung Cp. 13, 22. bezieht, gleichfalls ein Schreiben an die Korinthier war, nämlich der an die Korinthier gerichtete Brief des römischen Clemens.

Es ist eine alte Wahrnehmung, daß eine eben so auffallende, als vielfältige Berührung zwischen den beiden Brie-

sen stattfinde [1]); dieß wäre der eben aufgestellten Behauptung günstig. Allein man denkt sich insgemein den Zusammenhang so, daß der römische Clemens den Hebräerbrief vor sich gehabt und benützt habe, was natürlich der eben ausgesprochenen Annahme geradezu entgegen ist [2]). Indessen eine genauere Betrachtung des Inhaltes beider Briefe, namentlich an den Stellen, wo ihre Verwandtschaft sich vorzüglich beurkundet, dürfte zeigen, daß der gewöhnlichen Annahme, welche ohnehin nicht auf eine geschichtliche Ueberlie-

---

1) Euseb. h. e. l. III. c. 38. τῷ τὸν ὅμοιον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τήν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσώζειν, καὶ τῷ μὴ πόῤῥω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι. Quia scilicet et Clementis epistola et illa ad Hebraeos eundem servant dictionis characterem et quia utriusque scripti sententiae non valde inter se discrepant.

2) Euseb. l. c. schreibt von dem Briefe des Clemens R. an die Korinthier: ἐν ᾗ τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθεὶς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεὶ ῥητοῖς τισιν ἐξ αὐτῆς χρησάμενος, σαφέστατα παρίστησιν, ὅτι μὴ νέον ὑπάρχει τὸ σύγγραμμα. Desgleichen Hieron. Catal. c. 15.: quae mihi videtur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed juxta verborum quoque ordinem abutitur. Doch scheint Hieron. mit dem Zusatze: Omnino grandis in utraque similitudo est seine Ansicht wieder mehr ins Allgemeine zu ziehen. Vergl. Hug a. a. O. S. 479. Feilmoser, S. 369. Bleek, S. 91. Klee, S. 1. ꝛc.

ferung gegründet ist, lediglich die sehr nahe liegende Ansicht zu Grunde lag, der apostolische Brief werde auch der Zeit nach den Vorzug haben, daß aber in der That der Brief des Clemens früher müsse geschrieben, und von dem Verfasser des Hebräerbriefes benützt worden seyn.

Betrachten wir Folgendes: Clemens liebt es im Briefe an die Korinthier die Beispiele von lobenswürdigen Gesinnungen, und deren Belohnungen recht zu häufen, eben so die von tadelnswürdigen und ihren Folgen. Im Brief an die Hebräer nun ist Cp. 11. eine lange Reihe von Solchen aufgezählt, welche durch den Glauben sich auszeichneten und verherrlicht wurden. Clemens spricht Cp. 31. von dem Glauben als dem Weg zum Segen, und dennoch führt er nur das Beispiel Abrahams und Isaaks an. Bei diesen hätte er es gewiß nicht bewenden lassen, wäre der Hebräerbrief vor ihm gelegen. Es ist, als hätte er hiebei nur Römer Cp. 4. vor sich gehabt.

Cp. 30. warnt er vor „allem Murren" und empfiehlt friedliche Gesinnung. Ist es wahrscheinlich, daß er die Beispiele aus der israelitischen Geschichte sollte nicht benützt haben, womit der Verfasser des Hebräerbriefs Cp. 3. 4. vor der Erbitterung warnt, und zum friedlichen Gehorsam auffordert? Man vgl. auch Cp. 46., wo Clemens die Empörung mißbilligt, wieder ohne die Beispiele des Hebräerbriefes zu benützen.

Cp. 41. sagt Clemens: Ihr sehet, Brüder, einer je größeren Erkenntniß ihr gewürdigt worden, um so mehr stehen wir in Gefahr. Denselben Gedanken führt der Verfasser des Hebräerbriefs wiederholt aus Cp. 2, 1—4. 5, 1. ff. 4, 1. ff.

5. 11. ff. 6, 1. ff. 10, 26. ff., ohne daß Clemens davon etwas gewußt zu haben scheint. Dieser hat wohl den Hebräerbrief nicht vor sich gehabt.

Dagegen ergiebt es sich bei genauerer Betrachtung, daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer alle Züge des clementinischen Briefes für seinen Zweck sorgfältig benützt habe. Standhaftes Beharren bei dem Bekenntnisse des Christenthums soll der Brief an die Hebräer bei seinen Lesern hervorbringen, und sie aufs Nachdrücklichste vor dem Rückfalle ins Judenthum verwarnen. — Die Gedanken von der über alle Engel erhabenen Würde Jesu (Clem. ep. cp. 36. p. 111.), von Jesus als unserem Hohenpriester (ibid. p. 109. f.), von Moses als dem getreuen Diener Gottes in seinem ganzen Hause (Cp. 17. p. 71. Cp. 43. p. 124.) kommen bei Clemens vor. Der Verfasser faßt sie auf, erweitert sie, giebt ihnen eine Richtung für seinen Zweck, und zeigt an der Erhabenheit Jesu über alle Engel, über Moses und alle levitischen Hohenpriester, wie thöricht und unheilbringend Abfall von dem Bekenntnisse Jesu werden müßte, und die Ausführung nimmt bei weitem den größeren Theil des Briefes ein. Der oben schon erwähnte Gedanke, daß die größere Erkenntniß der Christen denselben größere Verantwortlichkeit zuziehe, ist gleichfalls ein Beispiel derselben Art.

Bei verschiedenen Gelegenheiten führt Clemens eine Reihe von Beispielen an. So Cp. 4—6.; um zu zeigen, daß Eifersucht und Mißgunst das größte Unglück in der Welt stiftet, bringt er das Beispiel Kain's und Abels, des Jakob und Esau, Josephs, Moses, des Aaron und der Mirjam, des Dathan und Abiron, des David, des Petrus und Pau-

lus, einer großen, den letzteren gefolgten Menge von Auserwählten. Cp. 9. fordert Clemens auf: „Blicken wir auf jene hin, die im Dienste seiner großen und hocherhabenen Liebe vollkommene Treue bewiesen haben, und nun hebt er bis Cp. 12. heraus das Beispiel des Henoch, Noe, Abraham, Loth, der Rachab. Bei der Aufforderung zur Demuth weißt er vor allem auf Christus, sodann auf jene hin, „die in Ziegenfellen einhergingen und die Ankunft Christi verkündigten,“ Elias, Elisäus, Ezechiel, sodann auf Abraham, Job, Moses, David. Daß der Glaube Segen Gottes herbeiführe, zeigt er Cp. 31. an dem Beispiele Abrahams und Isaaks. Zum Belege, daß edle Menschen um des allgemeinen Besten willen, namentlich zur Erhaltung oder Herstellung des Friedens die größten Opfer bringen, nennt er Cp. 55. zuerst Beispiele der Heiden, sodann das der seligen Judith und der im Glauben vollkommenen Esther. Zum Nachweise, daß Gerechte nie von frommen Männern verstoßen worden seyen, erinnert er an Daniel, Ananias, Azarias und Michael (Misael). — Von diesen Beispielen allen nun aus der hebräischen Geschichte läßt der Verfasser des Hebräerbriefes Cp. 11. nur zwei unberührt, das des Job und Loth; Petri und Pauli gedenkt er absichtlich hier nicht; die übrigen nennt er entweder geradezu, oder bezeichnet sie kenntlich genug, zum Theil mit denselben Worten. Aber er benützt sie alle für die Nachweisung des Gedankens, daß der Glaube es sey, durch welchen die Frommen aller Zeiten Gott wohlgefällig und glücklich geworden seyen. Seinem Zwecke gemäß gedenkt aber der Verf. unseres Briefs der heidnischen Beispiele, die Clemens aufnahm, nicht. Aber statt

ihrer vermehrt er die Anzahl aus der jüdischen Geschichte bedeutend.

Cp. 40. 41. spricht Clemens Einiges von dem jüdischen Opfercultus und der Einrichtung des Tempels, um an der Analogie zu zeigen, daß auch beim Gottesdienst Alles in der rechten Ordnung zu geschehen habe. Der Verfasser des Hebräerbriefs führt auch jene Vergleichung auf, Cp. 9—10, 18., und führt sie weiter aus — für seinen Zweck, zu zeigen, daß das christliche Heiligthum vorzüglicher als das jüdische sey.

Es wäre auch, wenn Clemens unseren Brief so genau gekannt hätte, gar nicht zu erklären, daß derselbe den Abendländern lange hin so viel als gar nicht bekannt war.

Anerkennen wir aber nun, daß der Verfasser des Hebräerbriefes den des römischen Clemens kannte, und nehmen wir an, daß dieser letztere unter seiner Mitwirkung an die Korinthier ging: so findet die außerdem (vgl. §. 5. Nr. 5.) schwer begreifliche Aeußerung des Verfassers: *διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν.* Cp. 13, 22., eine stattliche Erklärung. Im Vergleiche nämlich zu dem wohl 4—5mal größeren [1]) Briefe des Clemens war das Begleitungsschreiben desselben, eben unser Hebräerbrief, immerhin eine kurze Zuschrift. Daß der Brief des Clemens so recht mit Grunde ein *λόγος τῆς παρακλήσεως* genannt werden konnte, zeigt Veranlassung, Zweck und Inhalt desselben klar genug.

§. 9.

Sofort haben wir die Ursachen und die Zustände aus-

1) Der Brief hat 59 Capitel.

zumitteln, welche die Absendung beider Briefe nach Korinth, und zwar so, daß der clementinische Brief dem Verfasser des Hebräerbriefs in die Hände kam, herbeiführten.

Die christliche Gemeinde zu Korinth erscheint uns bereits aus dem ersten noch vorhandenen Briefe Pauli an dieselbe in einem Zustand von Gährung, welche die in der Gemeinde noch vorhandenen jüdischen und heidnischen Elemente herbei- und bereits so weit geführt hatten, daß je diejenigen Glieder derselben, welche von gleicher Denkweise und in derselben Lage waren, ihre Uebereinstimmung den Andern gegenüber durch gemeinschaftliche Namen bekannten. — Nach I. Cor. 1, 12. gab es Petriner (*τοῦ Κηφᾶ*), d. h. Solche, welche nach der Praxis der Gemeinde in Jerusalem, nicht nur selber als geborne Juden nach ihrem Uebergang zum Christenthum das mosaische Gesetz noch beobachteten, sondern auch von den Heiden, welche zum Christenthum übergingen, verlangten, daß sie sich beschneiden ließen, und sich hiebei auf vorgebliche Anordnungen des Petrus beriefen. Es ist begreiflich, daß die Anhänger einer solchen Praxis und Denkweise in dem Manne nur einen Gegner sehen konnten, welcher, weil er im Christenthum das Ende und die Vollendung des Mosaismus erkannte, die Beobachtung des letzteren für überflüßig, ja für schädlich erklärte; es ist aber eben darum auch erklärlich, wie die strengen Judenchristen die Wirksamkeit dieses Mannes, des Paulus, auf alle Weise zu hemmen und zu zerstören suchten. Sie hatten auch in Korinth die Partei des Kephas gegen die Pauliner (*τοῦ Παύλου*) hervorgerufen. — Das Hauptgeschäft des Apollos, von dem sich eine weitere Partei nannte (*τοῦ Ἀπολλώ*)

in Korinth war gewesen, die Juden aus der Schrift zu überführen, daß Jesus der Messias sey, Act. 11, 27. 28. Die Frage, ob das mosaische Gesetz auch im Christenthum noch verbindlich sey, und ob darum die Heiden bei ihrem Uebertritt zu diesem sich müßten beschneiden lassen, ließ er, scheint es, unberührt, bejahte sie nicht, verneinte sie nicht; und so mögen die gemäßigteren Judenchristen nach ihm sich genannt haben. Obwohl also Apollos seine Anhänger unter den Judenchristen hatte, so war doch keineswegs, wie Paulus bei den Petrinern, er bei den Paulinern verhaßt, im Gegentheil scheinen ihn diese sammt den Christianern (τοῦ Χριστοῦ), namentlich wegen seiner Beredtsamkeit, verehrt zu haben. Die Letztgenannten ließen sich die Freiheit vom mosaischen Gesetze, welche Paulus predigte, recht gerne gefallen und trefflich behagen. Aber sie dehnten ihre Freiheit selbst auf ihr Verhältniß zum Christenthum und der christlichen Gemeinde aus. Meistens ehemals Heiden, und, wie es scheint, zum großen Theil gebildete Heiden, waren sie jetzt Anhänger des Weisen von Nazareth, wie vordem der Stoa oder des Epikur, welche es für vereinbarlich hielten, neben dem Gott, welchen jener lehrte, auch den Göttern des Olympus zu dienen (I. Cor. 10.), und, wie sie Vieles aus der heidnischen Philosophie hatten fallen lassen, so auch die Lehren Jesu nur mit Auswahl, z. B. mit Ausschluß oder doch mit Bezweiflung der Auferstehung der Leiber (I. Cor. 15.) anzunehmen.

Der Inhalt und die Einrichtung des ersten noch vorhandenen Briefes an die Korinthier lassen nicht zweifeln, daß bis zu seiner Ankunft in Korinth die beiden Fractionen des freisinnigen Theils der Gemeinde, die Christianer und die

Pauliner, die Oberhand hatten, und dieselbe auf eine vielfach sehr unchristliche Weise geltend machten, wofür sich die Partei der judaisirenden Christen nur durch die Meinung einigermaßen entschädigten, daß doch sie allein das Christenthum rechtmäßig besäßen und übten.

Der genannte Brief geht vorzüglich den freisinnigeren Theil an. Unbefangen rügt Paulus mit Schärfe und Nachdruck die Mißstände aller Art, welche auf dessen Rechnung kamen, und fordert zur Beseitigung derselben auf; namentlich verlangt er schonendes, überhaupt brüderliches Betragen gegen die Judenchristen, und Aufhebung der Parteiungen.

Der Brief erreichte seinen Zweck. Er öffnete insbesondere den Christianern und Paulinern die Augen über ihren Zustand und das Verhältniß desselben zu dem Bilde einer rechten christlichen Gemeinde. Betrübniß darüber und aufrichtige Reue und der beste Wille die begangenen Fehler zu verbessern waren die Wirkungen des Briefes. II. Cor. 2, 4. ff., 7, 5—12. Nur Schade, daß jetzt die den Judenchristen gegenübergestandene Partei in der Nachgiebigkeit gegen jene eben so das rechte Maaß verfehlte, wie früher in dem Gewichte, womit sie ihnen gegenüber getreten war. Die Petriner, aufgereizt durch inzwischen aus Palästina angekommene Gegner des Paulus II. Cor. 3, 1. und ermuthigt durch die veränderte Stimmung ihrer früheren Gegner, beschuldigten den Paulus der Unbeständigkeit überhaupt, und auch der Ungleichheit in der Lehre II. Cor. 1, 12—22., der Großsprecherei und des Selbstlobs II. Cor. 3, 1. 10, 1. Er sey kein echter Schüler der Apostel zu Jerusalem und könne sich

mit diesen nicht messen, II. Cor. 12, 11. 2c. Und dieß Alles ließen sich seine Freunde gefallen, „ließen sich gefallen, daß man sie zu Sklaven machte, daß man sie aufzehrte, daß man ihnen das Ihrige nahm, daß man sie ins Angesicht schlug, II. Cor. 11, 21. In eine solche Position hatten jene, die sich als „Hebräer, als Israeliten, als Nachkommen Abrahams" brüsteten, sich und ihre Partei zu bringen gewußt, ibid. v. 22., und stunden nun mit den Apollosianern, unter dem Namen der Hebräer den vereinten Paulinern und Christianern, als den Nicht-Hebräern entgegen, ja über diesen.

Nun war ein Brief, wie unser zweiter an die Korinthier ist, nöthig, um die Freunde des Apostels das Unwürdige und Gefährliche der Rolle fühlen zu lassen, welche sie spielten, und die Verläumdungen unwirksam zu machen, welche in dem judenchristlichen Theil der korinthischen Gemeinde auf Paulus waren ausgeschüttet worden. Der genannte Brief machte den erwünschten Eindruck, und bei seinem bald darauf (Jahr 58. vgl. Rom. 16, 23. Act. 20, 2. 3.) erfolgten Aufenthalt in Korinth war Paulus mit dem Zustand der achajischen Gemeinden so zufrieden, daß er seine Wirksamkeit daselbst für entbehrlich hielt, und sich Reisen vornahm, die ihn auf geraume Zeit in der Ferne hielten, Rom. 15, 23—25. Wahrscheinlich nicht damals, sondern später, als er nach seiner ersten römischen Gefangenschaft über Kleinasien nach Macedonien I. Tim. 1, 3. und Griechenland reiste, und auch nach Korinth kam II. Tim. 4, 20., hat er gemeinschaftlich mit Petrus der genannten Gemeinde

Vorsteher gegeben, bevor er mit Petrus abermals nach Rom reiste, wo darauf beide den Tod fanden [1]).

Die gleichzeitige Anwesenheit des Petrus und Paulus in Korinth mußte für die nächste Zeit auf das gute Vernehmen zwischen Hebräern und Nicht-Hebräern nur wohlthätig wirken. Jedoch als Gefangenschaft und Tod ihre Wirksamkeit auf die korinthische Gemeinde gehemmt und aufgehoben hatte, da regte sich die alte — zwar unterdrückte, aber nie ganz ausgerottete Eifersucht und Mißgunst wieder. Es gab Parteiungen [2]), eine Empörung gegen die von den Aposteln

---

1) Daß nämlich Petrus und Paulus vor ihrem Martyrertod in Korinth gewesen, und von da gemeinschaftlich nach Italien gereist seyen, bezeugt der korinthische Bischof Dionysius in der bei Eusebius h. e. l. II. c. 25. aufbewahrten Stelle eines Schreibens an die Römer. *Ταῦτα καὶ ὑμεῖς, διὰ τῆς τοσαύτης νουθεσίας τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν Ῥωμαίων τε καὶ Κορινθίων συνεκεράσατε. Καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν ὁμόσε διδάξαντες, ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Und daß Petrus und Paulus gemeinsam den Korinthiern Vorsteher gaben, ist aus Clemens ep. ad Cor. cp. 44. zu entnehmen. Es heißt nämlich da: *Καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν* (; Dieß können nur Petrus und Paulus seyn, welche Rom und Korinth gleichmäßig seine Apostel nennen konnte) . . . . *κατέστησαν τοὺς προειρημένους* (τ. ἐ. *ἐπισκόπους καὶ διακόνους* cfr. c. 42.) . . . . *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* . . . . . *μητηγάγετε.*

2) Cp. 46. *Ἵνα τι ἔρεις καὶ θυμοὶ καὶ διχοστασίαι, καὶ σχίσματα πόλεμός τε ἐν ὑμῖν;*

eingesetzten Vorsteher [1]. Zu diesem von innen fließenden Elend kamen die Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Christen auch in den Provinzen des römischen Reiches auszustehen hatten, nachdem Nero in der Hauptstadt dazu das grausame Signal gegeben. Die christliche Gemeinde in Korinth war in Gefahr sich aufzulösen [2] und nach einem Theil ins Heidenthum zurückzufallen, wie sich denn schon wieder Läugner der Auferstehung zeigen [3]; nach dem andern aber ins Judenthum. Es war ein nachdrucksvolles Schreiben von einem angesehenen Lehrer, wie Clemens, nöthig.

§. 10.

Doch Clemens war ein Christ aus den Heiden [4], und hatte sonach Grund zu befürchten, sein an die Gemeinde zu Korinth gerichtetes Ermahnungsschreiben möchte von der Partei der Hebräer zu Korinth nicht am Besten aufgenommen werden. Hier lag es nun nahe, daß er sich an einen solchen Lehrer aus den Judenchristen, welcher bei seinen Volksgenossen das Ansehen besaß, dessen der Verfasser des Hebräerbriefes bei seinen Lesern gewiß war, wendete, die Ueberbringer seines Briefes an diesen schickte, und ihn ersuchte, demselben guten Eingang und Nachdruck auch bei den Hebräern zu verschaffen. Ein solcher Lehrer war zu Ephesus, und dieser empfahl den Judenchristen nicht nur den Brief des Cle-

1) Cp. 47.

2) *Τὸ σχίσμα ὑμῶν πολλοὺς διέστρεψεν, πολλοὺς εἰς ἀθυμίαν ἔβαλεν, πολλοὺς εἰς δισταγμόν.*

3) Cp. 24.

4) S. Wocher a. a. O. S. 8. 9.

mens, sondern gab an sie auch noch ein eigenes Schreiben mit, dessen Aeußerung Cp. 13, 23.: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, ἀνέχεσθε τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως· καὶ γὰρ διὰ βραχέων ἐπέστειλα ὑμῖν*, aus unserer Annahme sonach völlig verständlich ist.

Und nun erhält auch die einzige noch übrige Aeußerung Cp. 13, 33. eine ganz geschichtliche Stellung, und specielle Beziehung: *Γίνωσκετε τὸν ἀδελφὸν Τιμόθεον ἀπολελυμένον· μεθ' οὗ, ἐὰν τάχιον ἔρχηται, ὄψομαι ὑμᾶς.* Wir lesen von einer Gefangenschaft des Tim. sonst nirgends etwas in der Apostelgeschichte und den Briefen. Dagegen aber wissen wir, daß ihn Paulus in seiner zweiten Gefangenschaft zu einer Zeit, in der er seinen nahen Tod ahnete, eilends zu sich nach Rom beschied II. Tim. 4, 21. Ohne Zweifel entsprach Timotheus dem Wunsche des Apostels, und gerieth als Freund desselben eine Zeit lang in Gefangenschaft, aus welcher er erst nach des Apostels Tod befreit wurde. War Timotheus aus seiner Gefangenschaft frei, so konnte man mit Grund erwarten, daß er an den Ort seines letzten Aufenthalts zurückkehren werde, d. h. nach Ephesus, und von da wollte der Verfasser unseres Briefes die Korinthier mit ihm besuchen.

Endlich sehen wir jetzt auch ein, warum der Brief die Aufschrift *πρὸς Ἑβραίους* führt; keine andere paßte so gut. Die Judenchristen zu Korinth, an welche allein unser Brief gerichtet ist, waren ja nach strengem Sprachgebrauch *Ἑβραῖοι* im Gegensatze zu den Hellenen der dortigen Gemeinde, und *Ἑβραῖοι* war ja nach II. Cor. 11, 22. der Name, den jene am liebsten hörten.

Mack.

2.

Ueber Hrabanus Magnentius Maurus.

§. 1. Quellen.

Gegen das Ende des vorigen Jahrhundertes kündigte Johann Baptist Enhuber, Prior zu St. Emmeram in Regensburg, eine neue, möglichst vollständige Ausgabe von Hrabans Werken an, zu deren Veranstaltung ihn der gelehrte Fürstabt von St. Emmeram, Frobenius Forster, aufgefordert hatte (vgl. Henke Annales litterarii Helmstadii 1782. 8. T. I. p. 289.).

Ein reicher litterarischer Apparat stand diesem Manne, welcher der gelehrten Welt schon früher durch seine Theilnahme an der vom Fürstabte besorgten Ausgabe der Werke Alhwins rühmlich bekannt war, zu Gebote.

Ausser den in der Stiftsbibliothek zu St. Emmeram und in der Stadtbibliothek zu Regensburg befindlichen Handschriften benützte er zu diesem Unternehmen auch noch andere von Augsburg, Benedictbaiern, Ebersberg, Erlangen, Freysing, St. Gallen, Helmstädt, Jena, Mailand, Metten, Nürnberg, Regensburg, Reichenau, Salzburg, Tegernsee und Wolfenbüttel, nach welchen er die bereits gedruckten Werke Hrabans auf das Neue bearbeitete, und die ungedruckten zu sammeln trachtete. Leider blieb dem katholischen Theologen die Menge der in England befindlichen Handschriften, aus denen eine vollständige Sammlung aller Werke Hrabans hätte zu

Stande gebracht werden können, damals unzugänglich, doch diente ihr Verzeichniß in Bodleys Cataloge ihm zum Anhaltspunkte seiner Forschungen in den Bibliotheken des Continents.

Wer aber Bodleys Catalog auch nur einer flüchtigen Uebersicht gewürdigt hat, der wird gewiß von Erstaunen ergriffen worden seyn, daß dort noch so viele, besonders für die Kirchengeschichte, wichtige Quellenschriften unbenützt aufbewahrt und der Veröffentlichung entzogen werden, besonders, wenn man erwägt, daß die theologische Controverse sich lange Zeit auf einem Standpunkte bewegte, der sehr Vieles zur beschleunigteren Herausgabe wichtiger Quellenwerke beigetragen hat.

Während die Thätigkeit kirchlicher Corporationen hierin vorwaltete und das hiefür gespannte Interesse es dem weit solideren Gange des Buchhandels erleichterte, den nicht unbedeutenden Kostenaufwand zu bestreiten, hat die Thätigkeit der Gelehrten in England hierin theils geschlummert, theils wurde sie von den erstarrten Corporationen der Hochkirche gehemmt, die sich damit begnügten, die Schätze, in deren Besitz sie waren, an eiserner Kette allzu sorgfältig zu bewahren, und dem Gebiete der geschichtlichen Forschung zu entfremden.

Aus dem angeführten Grunde konnte zwar dem Prior Enhuber eine vollständige Sammlung aller Werke Hrabans nicht gelingen, doch blieb sein Streben unermüdet, aus den zugänglichen Quellen das Mögliche zu leisten, was er besonders durch einen weit verbreiteten Briefwechsel zu erwirken suchte. Einen solchen leitete er, um von den französischen Handschriften nähere Kenntniß zu gewinnen, mit dem Bib=

liothekar de Lieble von St. Germain ein, wendete sich hinsichtlich der früher weniger beachteten ungarischen Handschriften an den Bibliothekar Riebeono zu Buda, und suchte sich von allen jenen Orten her näheren Aufschluß zu verschaffen, an welchen ein litterarischer Gewinn zu erwarten war.

Von vielen Seiten her wurde er auch bedeutend unterstützt, eine hülfreiche Hand boten ihm besonders die Professoren Thiele zu Leipzig und Will zu Altdorf, die Bibliothekare Hauntinger und von Arx zu St. Gallen, de Monse zu Bräne, Innocentius zu St. Johann, die Universitäten Helmstädt und Jena, die Bibliotheken zu Nürnberg und Wolfenbüttel, doch am Meisten unterstützt wurde er von dem Orden des hl. Benedicts, dem er selbst angehörte, durch dessen Mitwirkung es ihm auch gelang, ein Verzeichniß sämmtlicher Handschriften der Vaticana zu erhalten, welches sich noch unter Enhubers Papieren befindet.

Alle Bibliotheken des Ordens waren der Förderung eines so trefflichen Unternehmens geöffnet, was immer einigen Aufschluß gewähren konnte, wurde hervorgesucht, und von vielen Gliedern dieses Ordens hiebei eine Thätigkeit entwickelt, wie sie sich auch in unsern Tagen noch unter den Benedictinern Oesterreichs sowohl in ihren Werken, als auch in der humanen Unterstützung jedes wissenschaftlichen Unternehmens lebendig kund giebt, (vgl. Jahresbericht der kön. baier. Akademie der Wissenschaften vom 1. October 1829 bis 27. März 1831. S. 96. Archiv für teutsche Geschichtskunde Bd. IV. S. 222.).

Mit dem Beginne dieses Jahrhundertes starb mitten unter seinen Arbeiten Prior Enhuber zu St. Emmeram und

hinterließ in ihnen ein gleich entscheidendes Zeugniß seiner vielseitigen Kenntnisse, wie seines nicht zu ermüdenden Eifers für die Wissenschaft *).

Der Vollendung seines Unternehmens trat die Säcularisation, die der Wissenschaft vielfach geschadet hat, störend entgegen, die Wiederaufnahme seiner Arbeiten läßt sich vielleicht von späteren Zeiten hoffen, Referent hat es aber für seine Pflicht gehalten, das Angedenken eines solchen Mannes durch die Mittheilung seiner Bestrebungen zu ehren.

Die Reihe der von Enhuber zurückgelassenen Arbeiten befindet sich gegenwärtig auf der königlichen Bibliothek zu München, von ungedruckten Werken Hrabans sind darunter gesammelt: commentarius in Jesaiam, in Danielem, in Johannem, liber interpretationum, de benedictionibus filiorum Jacob, expositio in paralipomenon secundum traditionem Judaeorum ubi lector cautus esse debet, Homilien und Briefe. Von diesen, wie von den übrigen Schriften Hrabans, die für die Geschichte seiner Lehre das wesentlichste

---

*) Johann Baptist Enhuber wurde geboren zu Nabburg in der Oberpfalz den 14. September 1736, trat 1753 in den Orden des heil. Benedict, bekleidete mehrere Stellen im Stifte St. Emmeram und starb daselbst den 29. May 1800. Von ihm sind die beiden Dissertationen über Adoptianismus in Forsters Ausgabe der Werke Alhwins. Ratisb. 1782. T. I. Vol. II. pag. 923., ferner conciliorum Ratisbonensium brevis recensio. Ratisb. 1768. 4. Dissertatio critica de patria S. Erhardi. Trauerrede auf Johann Evangelist von Oberaltaich, gehalten den 4. Februar 1772.

Document bilden, wird später die Rede seyn, da vorher jene Quellen zu berücksichtigen sind, die für die Lebensgeschichte Hrabans und für die mit dieser lange Zeit hindurch zusammenfallende Geschichte des Klosters Fulda den reichhaltigsten Aufschluß bieten *).

Unter diesen muß zuerst erwähnt werden, was Dom Marquard Hergott ein Benedictiner von St. Blasius in seinem Werke über ältere Klosterdisciplin (Vetus disciplina monastica Parisiis 1751. 4.) unter dem Titel: Sturmii Fuldensis abbatis consuetudines e Casinensi aliisque Italiae monasteriis collectae et circa medium VIII Saeculi Fuldam illatae herausgegeben hat.

Den Inhalt dieses dem Abt Sturm zugeeigneten Werkes bilden einige Fragmente, welche sich schon früher in Mabillons Analekten aus zwei Handschriften von Augsburg und St. Gallen finden (T. IV. pag. 454.). Die Ueberschriften der einzelnen Fragmente sind: ordo officii in domo S. Benedicti ante pascha, antiquae consuetudines monasteriorum ordinis S. Benedicti und ordo regularis apud eos qui in arce regulari pollent. Würde der Inhalt derselben dem Titel entsprechen, unter welchem Dom Hergott diese Fragmente zusammengefaßt hat, so dürfte sich aus einem solchen Werke allerdings hinreichender Aufschluß über die ursprüngliche Einrichtung des Klosters Fulda und somit die

*) Referent kannte bei der Herausgabe zweier ungedruckter Briefe Hrabans Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1836. Heft III. die Arbeiten Enhubers noch nicht, auf die damals benützte Handschrift, wie auf mehrere andere wurde er durch die Güte des Herrn Hofrathes Hohenaicher aufmerksam gemacht.

Möglichkeit ergeben, den Fortgang der Disciplin von Abt Sturm bis auf Hraban entwickeln zu können, allein Dom Hergott hat sich hierin geirrt und Mabillons in den Annalen des Benedictiner-Ordens geäußerte Vermuthung, es möchten diese Fragmente dem Ritus und der Disciplin des Klosters Casino angehören, zu weit ausgedehnt (Mabill. T. II. p. 134.). Denn der ordo officii enthält nur einige Capitel über den Ritus vor und nach Ostern, die mit den uns bekannten Gebräuchen zu Fulda nicht übereinstimmen, die antiquae consuetudines aber enthalten nur sieben, der ordo regularis zwölf nicht zusammenhängende Vorschriften über klösterliche Disciplin, bei letzterem ist ausdrücklich bemerkt, daß er seiner ganzen Anlage nach nur eine schedula sey.

Sollten diese Fragmente auch wirklich, wie Mabillon nur vermuthete, aus Kloster Casino stammen, so berechtigt doch weder der angegebene Inhalt dazu, sie, wie Dom Hergott gethan hat, als ein Werk zu betrachten, noch findet sich ein Grund, anzunehmen, daß sie jene Regel enthalten, welche Sturm aus Casino und anderen Klöstern Italiens, besonders Etruriens nach Fulda brachte, einer solchen Annahme widerspricht auch ihr fragmentarischer Zustand.

Den ursprünglichen Zustand des Klosters Fulda schildert insbesondere die Lebensbeschreibung des ersten Abtes Sturm, welche Hrabans Vorfahrer Abt Figil verfaßte (Mabillon acta 55. Ord. Bened. Saec. IV. P. I.), die Fortschritte des klösterlichen Lebens aber bis zu jener Zeit, in welcher Hraban in Fulda lebte, zeigen theils das Leben Figils, welches der Mönch Candidus auf Auftrag des Abtes Hraban verfaßte (Mabillon loc. cit.), theils das libellus

supplex, eine im Jahre 812 Kaiser Karl dem Großen von den Mönchen gegen ihren Abt Ratgar überreichte Beschwerdeschrift, von deren Inhalt weitläufiger gehandelt werden wird.

Die Hauptquelle für die Geschichte Fuldas, deßhalb auch für die Geschichte Hrabans von seinem Eintritte in das Kloster bis zu seiner Wahl zum Erzbischofe von Mainz, sind die traditiones Fuldenses, aus ihnen ersieht man die politische Stellung von Fulda. Sie enthalten fortlaufende Nachrichten über die dem Kloster gemachten Schenkungen und die abgeschlossenen Kauf- und Tausch-Verträge (vom Jahre 750 bis zum Jahre 1323), und gewähren die Kenntniß der Genealogie vieler Familien und der Eintheilung der Gaue, so daß der gelehrte Struve den Wunsch nicht unterdrücken konnte, es möchten sich für jede Provinz Deutschlands solche Traditionen finden.

Zuerst herausgegeben von Johann Pistorius (script. rer. Germ. T. III. Francof. 1607. fol.), wurden sie, bedeutend vermehrt und der Zeitfolge nach geordnet, wieder bearbeitet von Johann Friedrich Schannat (corpus tradit. Fuldensium. Lipsiae 1724. fol.), und eine Umarbeitung der ersten Ausgabe durch Pistorius besorgte Burkard Gotthelf Strure (Ratisbonae 1726. fol.), in welcher sie gleichfalls in vermehrter Zahl erscheinen, doch hat Strure die von Schannat gebrauchte Handschrift nicht benützt, sondern seinem Texte eine andere zu Grunde gelegt, nach welcher sie, ohne Rücksicht auf chronologische Ordnung, in drei Bücher eingetheilt sind, so daß beide Ausgaben berücksichtigt werden müssen, weil sie sich gegenseitig ergänzen.

Nachträge hiezu haben Christian Schöttgen und Georg Christoph Kregessig aus einer neueren dem Ersteren gehörigen Handschrift, welche indeß zu Verluste gegangen ist, geliefert (diplomataria et scriptores historiae germ. medii aevi. Altenburgi 1753. fol. T. I. pag. 1—51.). Der Schreiber dieser Handschrift bezieht sich auf ein früher von ihm verfaßtes Verzeichniß der Besitzungen des Klosters (ähnlich den in der Mitte des zwölften Jahrhundertes von dem Mönche Eberhard verfaßten Summarien (Schannat corp. Trad. pag. 280.), welchem er die einzelnen Traditionen als Belege nachfolgen läßt. Die Herausgeber haben die von Strure veranstaltete Umarbeitung des Pistorius nicht verglichen, daher Manches wiedergegeben, was sich schon bei Strure findet, die von Schöttgen benützte Handschrift gehörte, wie schon bemerkt wurde dem späteren Zeitalter an, und das Werk ist mit Vorsicht zu gebrauchen, weil es mehrere unächte Traditionen enthält.

Unter diese gehören gleich im Anfange zwei, in denen Fulda schon zur Zeit des Königes Pippin oppidum genannt wird. In der einen verleiht Pippin dem Kloster den Schiffszoll zu Mainz und den Mehlzoll, und befreit die Kaufleute aus Fulda von der Verpflichtung, in Mainz, oder irgend einer andern Stadt Zoll zu bezahlen. Allein diese Urkunde trägt viele Merkmale der Unächtheit an sich, Pippin wird in ihr nicht nur rex Franciae, sondern auch Alamanniae genannt, ein Beisatz, der in den ächten Diplomen Pippins bei Bouquet eben so wenig vorkommt, als die in der Tradition befindliche Schlußformel: quicunque hoc violaverit regiae majestatis reus erit (recueil des historiens T. V.

pag. 697.), die späteren Diplome Ludwig des Frommen und Lothars, welche das Kloster von der Zollpflichtigkeit befreien, erwähnen jener Schenkung Pippins nicht, auch konnte Fulda zu jener Zeit noch nicht oppidum seyn. Eben so unächt ist die andere Urkunde, ausgefertigt unter Pippins und Carlmanns Namen, welche sich hier reges totius Galliae et Germaniae ac principes totius senatus nennen und dem Kloster beträchtliche Schenkungen gewähren. Der Verfasser dieser Tradition hat seine Unkunde der Geschichte Fuldas dadurch an den Tag gelegt, daß er den weit späteren Abt Ratgar in die Zeit Pippins und Carlmanns hinaufsetzte, doch liegt hier die Thatsache zu Grunde, daß, wie sich aus einer Urkunde Heinrich I. zeigt, Pippin wirklich einen Theil der genannten Güter an Fulda verschenkt hatte (cf. Schannat Trad. 287 und 559. Schöttgen T. I. Trad. 13. pag. 33.).

Für die Geographie des Mittelalters und für die Geschichte von Fulda wäre es sehr zu wünschen, daß, wenn nicht nach noch unbenützten Handschriften, deren früher mehrere vorhanden waren, doch wenigstens nach den vorliegenden Ausgaben eine neue kritische Bearbeitung der Traditionen, begleitet von einer sorgfältig gemachten Karte, veranstaltet werden möchte.

An die Traditionen reihet sich die Biographie Hrabans von Trithem an. Mit Recht hebt der gelehrte Abt heraus, vor Hrabran habe kein Deutscher eine solche Stufe der Bildung erreicht, denn Deutschlands Lehrer vor ihm seyen nicht Deutschlands Eingeborne, sondern Fremdlinge gewesen. Obgleich nun, fährt Trithem fort, in Verbreitung der

christlichen Lehre und in Förderung deutscher Sitte und Sprache er der erste Deutsche ausgezeichneten Verdienstes war, so hat doch bis auf diese Zeit kein Schriftsteller uns sein Leben nach seiner ganzen Stufenfolge überliefert, wenn gleich mehrere hie und da seiner mit dem gebührenden Lobe erwähnen.

Es muß auffallend erscheinen, daß Trithem nicht jene als Biographie Hrabans bekannte Schrift gehabt haben sollte, welche dessen Schüler Rudolf zugeschrieben wird, die seit Surius sie zum erstenmale veröffentlichte, öfter bearbeitet und allgemein als Biographie Hrabans bezeichnet wurde, und es entsteht die Frage, ob nicht schon durch das Daseyn dieser Schrift die Beschuldigung des Undankes widerlegt werde, welche Trithem gegen das deutsche Volk erhoben hat, oder ob sie wirklich bis auf Trithems Zeit auf den Schriftstellern des deutschen Volkes haften bleibe. Trithems Anklage läßt sich aber weder durch Rudolfs Schrift, noch durch spätere Zeugnisse zurückweisen, denn, wenn auch Surius erstere als Biographie Hrabans bezeichnete, und alle Bearbeiter derselben nach seinem Vorgange sie mit gleichem Namen benannten, so zeigen doch im Gegentheile die eigenen Worte dieses in seiner Zeit berühmten Mönches von Fulda († 865. cf. annal. Fuld.), daß er mit dieser Schrift, die er nach Ludwig des Frommen Tode verfaßte, nicht bezweckte, eine Biographie Hrabans uns zu überliefern.

„Ich bemühe mich nach Kräften," sagt Rudolf (praef. ap. Mabill. acta SS. ord. Bened. Saec. IV. P. II. pag. 2.), „die glorreichen und wundervollen Ereignisse zu beschreiben, welche Gott in jetziger Zeit durch diejenigen seiner Heiligen

gewirkt hat, deren heilige Asche in unsere Gegend gebracht wurde," und erzählt nun, „daß unter der Regierung Ludwig des Frommen viele Reliquien aus Rom in das fränkische Reich gebracht worden seyen, insbesondere habe Abt Hilduin die Reliquien des hl. Sebastian in das Kloster des hl. Medardus nach Soissons, Abt Eginhard aber die der Heiligen Marcellinus, Petrus, Protus, Hyacinthus und Hermes nach Seligenstadt gebracht, von diesen wolle er nicht sprechen, da die Kunde dieser Ereignisse bereits sorgfältig (durch Eginhard) für die Nachkommen bewahrt sey, dagegen halte er es für nöthig, von den Reliquien des hl. Märtyrers Alexander und von den Reliquien der übrigen Heiligen, deren Namen am geeigneten Orte genannt werden sollen, Nachricht zu geben und zu beschreiben, auf welche Weise, von welchen Personen, und an welche Plätze diese Reliquien überliefert wurden, und welche Zeichen und Wunder theils auf dem Wege, auf welchem sie nach Franken gebracht worden, geschehen seyen, theils an jenen Plätzen sich ereignet haben, an welchen sie aufbewahrt werden, damit über die Ueberbringung der Reliquien und die geschehenen Wunder die Wahrheit der Thatsachen berichtet werde, und man durch diese Schrift erfahren könne, an welche Plätze sich die Verehrung der Gläubigen wenden solle" *).

---

*) De ossibus vero beati Alexandri martyris, et aliorum sanctorum, quorum nomina suis locis dicentur, scribendum esse censeo, qualiter et a quibus, vel ad quae loca translata sint, quibusque signis et virtutibus sive in itinere quo ferebantur, sive in locis quibus condita sunt floruerint,

Man ersieht aus diesen Worten Rudolfs, daß er nicht bezweckte, die Lebensgeschichte Hrabans, sondern eine Geschichte jener Reliquien zu schreiben, welche nach Fulda gebracht, und in den verschiedenen zum Kloster gehörigen Kirchen aufbewahrt worden waren.

Ueber Hrabans Wirken als Abt giebt Rudolf wohl manche Nachrichten, doch sind es nur gelegentliche Bemerkungen, veranlaßt durch die Geschichte der Reliquien, welche Hrabans Eifer für die Verehrung der Heiligen dem Kloster zu erwerben wußte; aus demselben Grunde erwähnt Rudolf auch der früheren Lebensgeschichte Hrabans bis zu seiner Erwählung zum Abte nicht und endet mit dem Zeitpunkte, als Hraban diese Würde niederlegte, indem er einen Theil seiner Schriften erzählt.

Treffend ist die Bemerkung, welche die Mauriner über Rudolfs Werk gemacht haben: dans un écrit assés long, dont le titre nous annonce la vie de Raban, on cherche Raban, sans l'y trouvé (Histoire litteraire de France T. V. p. 286.). weitläufiger mußte aber hier Rudolfs Arbeit besprochen werden, weil es sich um die Beseitigung eines fast stereotyp gewordenen Irrthumes handelte.

Trithem, früher Abt von Spanheim, dann von St. Jacob in Würzburg († 1519), einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, glühend vor Eifer für die Verbreitung der Wis-

memoriae mandandum: ut cum de translatione et miraculis eorum, secundum veritatem gestorum, fuerit sermo probatus, quibus in locis a fidelibus veneranda debeant inveniri, per haec scripta valeat agnosci praef. loc. cit.

senschaft, und voll tiefen Unwillens über die Unwissenheit und Trägheit seiner Zeitgenossen, schrieb auf Aufforderung des Erzbischofes Albert von Mainz im Jahre 1515 eine Biographie Hrabans in drei Büchern, von denen das erste die Lebensgeschichte Hrabans als Mönch zu Fulda darstellt, die beiden folgenden aber sein Wirken als Abt und Erzbischof und seine schriftstellerische Thätigkeit umfassen.

Prüft man Trithems Arbeit genau, so ist im Ganzen wenig auf dieselbe zu bauen, und es muß dem richtigen Tacte des Geschichtsforschers überlassen bleiben, das Glaubwürdige davon herauszufinden. Die unvollkommene Beschaffenheit dieses Werkes ist aber größtentheils nicht die Schuld Trithems, sondern rührt von dem Mangel zuverläßiger Quellen her, ein Mangel, welchen der Verfasser tief gefühlt und über welchen er sich wiederholt, bitter beklagt hat.

Compatior, sagt er in der Vorrede, infelicitati nationis meae germanicae, cujus tanta est feritas animorum, ut neque suos recte noverit instituere natos, neque eos qui sese moribus et doctrina ceteris exhibere studuerunt, condignis laudum et meritorum titulis consueverit honorare.

Trithem mußte den Angaben verschiedener Schriftsteller folgen, dieß erschwerte und verwirrte vorzüglich seine Arbeit. In der Chronologie stimmt er mit dem Berichte der acta vetusta abbatium Fuldensium (ab anno 744 ad annum 816 apud Schannat hist. Fuld. Francof. 1729. fol. cod. prob. I.) überein, nach dieser Quelle ist die Reihenfolge der ersten Aebte von Fulda unrichtig angegegben, nach andern von ihm benützten Quellen wird Alhwin als im Jahre 812

zu Rom lebendig aufgeführt, die beiden Synoden von 897 und 848 werden als eine dargestellt und von Hraban wird eben so unrichtig berichtet, er habe sich zwei Jahre lang nach seiner Abdankung als Abt am Hofe Ludwig des Deutschen aufgehalten. Am deutlichsten zeigt sich aber, wie Trithem durch den verschiedenen Gehalt der von ihm benützten Quellen in das Gedränge kommt, wenn er liber II. Cap. I. Figil als Abt erst im Jahre 825 sterben, und Cap. IV. auf bessere Quellen gestützt, Hraban (der nach Figils Tode Abt wurde), im Jahre 822 als Abt auftreten und Mönche von Fulda nach Neu Corbie senden läßt *).

Mehr Glaubwürdigkeit hat Trithem da, wo er dem Berichte Meginfreds, eines fuldaischen Mönches folgt, von welchem er in der Chronik von Hirschau zum Jahre 1010 berichtet, Meginfred habe sich um diese Zeit im Kloster Fulda

*) Plures, fateor, historiarum scriptores varia laudum praeconia de hoc beatissimo atque doctissimo viro in suis lucubrationibus passim hinc inde scripserunt, quorum tamen nullus vitam ejus continuata serie composuit. Qua ex re labor mihi gravissimus occurrebat: quia, dum per diversos autores, quid quisque de Hrabano scripserit, compulsus sum quaerere, singula quae reperi, minus lepide atque concinne potui ordinare. Quis enim nostris maxime temporibus, ad haec tanta reperiatur idoneus, ut ea faciat litteraria perennitate reviviscere, quae per tot annos in oblivisione mortalium constat permansisse? Pudeat Germaniae pontifices innatae, ut ita dicam, socordiae, qui vanitatibus dediti, et dei honorem in sanctis negligunt, et decorem patria turbi dissimulatione contemnunt. Trithem in praef.

als Chronograph ausgezeichnet, und unter anderen Werken auch eine Geschichte seines Klosters vom Ursprunge desselben an geschrieben, worin er die Reihenfolge der Aebte und die Thaten eines Jeden kurz verzeichnet habe, in der Biographie Hrabans aber führt Trithem ein Werk Meginfreds de temporibus gratiae als Quelle an, welches wahrscheinlich mit der Chronik identisch ist. Leider sind Meginfreds Werke (denn die vita S. Emmerami ist nicht von diesem Meginfred vgl. Acta 55. 22. Sept.) bis jetzt noch nicht aufgefunden, und eben so wenig ist bekannt, wohin Trithems litterärischer Nachlaß, in dem sie sich ohne Zweifel befanden, gekommen ist. Nicht unpassend hat Theodericus von Eltz, ein Freund Trithems und Mönch zu Fulda, ihn aus dem Grunde mit Hraban verglichen, weil Trithem zu Spanheim dasselbe Loos erduldet hatte, wie Hraban zu Fulda *).

Die übrigen Quellen für die Geschichte Fuldas, aus denen man nur einzelne Notizen für die Lebensgeschichte Hrabans entnehmen kann, hat Schannat in seiner Geschichte von Fulda verzeichnet, die Collectaneen des Priors Enhuber wird Referent öfters anführen, einzelne Handschriften werden am geeigneten Orte erwähnt werden. Unter den Handschriften von Laon hat Professor Hänel eine aus dem 9ten

*) Contigit vobis quod et sancto patri nostro Benedicto, et Rabano quondam Fuldensi contigit abbati, qui cum essent animarum idonei optimique pastores odium monachorum suorum propter justitiam inciderunt, et quos venerari summo honore debuerant, invidis machinationibus persecuti sunt. ep. 4. V. anno 1507. Joh. Trith. opera hist. T. II. p. 566. Francof. 1601. fol.

Sąc. angeführt, welche Briefe von Hraban, Hincmar von Rheims, und den Päpsten Adrian I. und Nicolaus I. enthalte (Hänel catalogi libror. manuscr. Lipsiae 1830. pag. 175.), und Referent hielt es für angemessen, sich dieser ihres Alters halber wichtigen Handschrift nach Laon zu wenden, wurde aber durch die Bereitwilligkeit des an die Stelle des Herrn Bibliothekars Manteau getretenen Herrn Baston Lacroix belehrt, daß sich der bezeichnete Codex auf der Bibliothek zu Laon nicht vorfinde, und Professor Hänel ihn vielleicht anderswo gesehen und durch Verwechslung in das Verzeichniß der Handschriften von Laon eingetragen haben dürfte.

Nach solchen Vorarbeiten, wie sie Johann Baptist Enhuber geliefert hat, war kaum mehr zu hoffen, daß sich unter der, obgleich sehr beträchtlichen Zahl der Handschriften zu München ungedruckte Werke Hrabans finden dürften, doch erhielt Referent von dem Secretär der königl. Hofbibliothek Herrn Föringer noch einen bisher unbekannten Brief Hrabans (ad clerum Argentinensem) mit der ihm eigenen Gefälligkeit mitgetheilt, und einige andere Handschriften lassen noch Ergebnisse über Hrabans Glossar erwarten.

Mit Vergnügen wird Referent jede solche Mittheilung aufnehmen, um die er Gelehrte, denen solche zu Gebote stehen dürften, freundlichst ersucht, am Meisten aber wäre für die Erweiterung deutscher Geschichtskunde zu wünschen; daß eine glückliche Hand auf Meginfreds Werke stoßen würde, die am Wahrscheinlichsten noch in irgend einer deutschen Bibliothek verborgen liegen.

§. 2. Hrabans Geburt und Aufnahme in das Kloster Fulda.

Hraban wurde zu Mainz geboren und stammte aus der Familie der Magnentier, einem alten in Franken vielverbreiteten Geschlechte. Magnentius wird Hraban in zwei gleichzeitigen Handschriften genannt, von denen die eine aus der Bibliothek der Königin Christine sich zu Rom befindet (cod. Nro. 124. nach Enhuber), die andere von Schannat beschrieben wurde (hist. Fuldensis pag. 105.).

Wie ein Kenner der Geschichte des Buchenlandes behauptet, soll Hraban sich in der Vorrede seines Werkes de laudibus S. crucis selbst Magnentius nennen, doch hat Referent dieß weder in der ältesten zu Phorcheim gedruckten Ausgabe, noch in der Colvenerischen bestätigt gefunden *).

Wer Hrabans Eltern waren ist ein Gegenstand der Controverse, Trithem, der ihn gleichfalls aus der Familie der Magnentier stammen läßt, nennt seinen Vater Rudhard,

*) Geistl. Rath Dahl zu Darmstadt in der Zeitschrift Buchonia Bd. 3. Heft 2. Fulda 1828. Das Wort Hraban bedeutet im Altdeutschen Rabe, als eigener Name Hraban, Hrabanga kommt das Wort öfter vor. Ueber die Familie der Magnentier hat Julian der Apostat eine Notiz, er bemerkt nämlich von Magnentius dem Gegenkaiser des Constantius, er habe viele Verwandte und Stammesgenossen in Franken und Sachsen gehabt. Ἠκολούθουν δὲ αὐτῷ κατὰ τὸ συγγενὲς σύμμαχοι προθυμότατοι φράγκοι καὶ Σάξονες τῶν ὑπὲρ τὸν Ῥῆνον καὶ τὴν ἑσπερίαν θάλατταν ἐθνῶν τὰ μαχιμώτατα. Orat. I. in Constant.

seine Mutter Adelgunde und führt einen Bruder Tutin an, nach dessen Tod Hraban ein noch unter seinen Gedichten vorhandenes Epitaphium verfertigt hat. Eccard und Schannat haben dagegen, gestützt auf Traditionen vom Jahre 788 (ap. Schannat Trad. 85 und 86.), nach welchen ein Vualtramn mit seiner Gattin Vualtrat dem Kloster Fulda unter der Bedingung Güter schenken, daß das Kloster diese Güter erst nach ihrem und ihres Sohnes Hrabran Ableben erhalten solle, geglaubt, in diesen Traditionen die Eltern Hrabans zu finden, und Eccard hat die Sache für so ausgemacht angenommen, daß er sich mit folgenden Worten hierüber erklärt:

Hinc vero sole meridiano clarius est, eum patrem habuisse Walramnum, matrem Walradam Moguntiae cives, sed genere claro ortos.

Allein Trithems Angabe dürfte hier vorzuziehen seyn, und Eccard und Schannat durch den, obgleich öfter vorkommenden Namen Hraban verleitet den Traditionen eine nicht begründete Auslegung gegeben haben. Hraban der Magnentier war, wie sich zeigen wird im Jahre 788 erst 12 Jahre alt und doch wird er unter den Unterschriften der Zeugen als Zeuge mitgenannt, die in der Schenkung gestellte Bedingung ist für den Mönch Hraban zwecklos und paßt nicht zu seinen Verhältnissen im Kloster, der Name seines Bruders Tutin, der als betheiligt gleichfalls hätte aufgeführt werden sollen, kommt nirgends vor, ja in einer später gemachten Schenkung vom Jahre 802 kommen nur Vualtramn und Vualtrat noch vor, und selbst der früher genannte

Hraban fehlt (Trad. 156.), endlich wird nirgends erwähnt, daß die Schenker aus der Familie der Magnentier seyen.

Ueber das Jahr, in welchem Hraban geboren ist, sind die Meinungen gleichfalls getheilt, frühere Schriftsteller haben ihn so weit hinaufgerückt, daß sie ihn sogar als einen Schüler des Beda venerabilis aufführten, zu dieser Annahme ohne Zweifel bewogen, weil auf dem Concil zu Frankfurt im Jahre 794 ein Raban erscheint, der von den Chroniken ein Schüler des Beda venerabilis genannt wird. Es ist dieß Rabanus Anianensis, der mit dem hl. Benedict, aus dessen Kloster er war, zu dieser Synode kam (Extrait des annales d'Audane. chron. Moissac. ad ann. 794.), und nur einmal in der Geschichte erscheint. Trithems Angabe, nach welcher Hraban erst im Jahre 788 geboren seyn soll, widerlegt sich schon durch den in den ersten Jahren des folgenden Jahrhundertes von ihm mit Alhwin gepflogenen Briefwechsel.

Mabillon hat nach dem Jahre, in welchem Hraban zum Diakon geweiht wurde, die Zeit seiner Geburt bestimmt, und diese in das Jahr 776 gesetzt. Wenn dagegen Dahl annimmt, Hraban sey im Jahre 780 geboren, weil er im Jahre 810 in einem Alter von dreißig Jahren sein Werk de laudibus S. crucis geschrieben habe, so widerlegt sich diese Annahme durch den von Mabillon angegebenen Grund und durch den Umstand, daß die Zeit der Vollendung des Werkes de laudibus S. crucis nicht bekannt ist, die Abfassung desselben aber jedenfalls früher angenommen werden muß, als im Jahre 810, weil schon Alhwin diese Arbeit Hrabans kannte und auf ihre Vollendung drang. Mabillons Behauptung ist daher am Meisten gegründet. Nach der Sitte jener

Zeit wurde Hraban als puer oblatus von seinen Eltern in das Kloster Fulda gebracht, und, wenn wir Trithem glauben dürfen, mit 9 Jahren am Feste des hl. Benedict in dasselbe aufgenommen, in demselben Jahre, in welchem der Comes Hardrad (von Thegan Herzog von Austrasien genannt) nach einer mißlungenen Empörung gegen Carl den Großen mit vielen Thüringern am Grabe des heil. Bonifacius Schutz suchte und durch die Fürbitte Baugolfs, des zweiten Abtes von Fulda, die Erhaltung seines Lebens erwirkte.

Klosterfulda war vom heiligen Bonifacius im Jahre 744 gegründet und nach der strengsten Observanz eingerichtet worden. Bei der Gründung des Klosters war Buchonien eine Einöde. Abt Sturm, der auf Auftrag des hl. Bonifacius einen tauglichen Ort zur Errichtung eines Klosters wählen mußte, traf, als er Buchonien bereiste, nur auf eine Horde streifender Slaven, und der hl. Bonifaz selbst nennt Fulda einen waldigen, in der Oede der großen Wildniß des Buchenlandes gelegenen Ort. In dem Diplome Carlmanns vom Jahre 747, durch welches er dem heil. Bonifaz eine Strecke Landes zur Errichtung des Klosters schenkt, wird kein bewohnter Ort angegeben, und nur am Saume des Buchenwaldes hatten sich, wie spätere Schenkungen zeigen, schon vor der Ankunft des Heiligen Bewohner angesiedelt.

Papst Zacharias befreite im Jahre 751 das Kloster von aller bischöflichen Jurisdiction, und eine fränkische Synode unter Pippin milderte die Strenge der Regel (Harzheim conc. germ. T. I. pag. 90. setzt die Synode in das Jahr 752). Da aber einige Mönche sich noch an die alte Lebensweise hielten, andere die gemilderte vorzogen, so sendete der

hl. Bonifaz den Abt Sturm nach Italien, um die Disciplin der Klöster Italiens kennen zu lernen. Sturm kehrte, nachdem er sich einige Zeit in mehreren Klöstern Italiens, besonders Etruriens und ein Jahr zu Casino aufgehalten hatte, zurück, und ordnete, im Einverständnisse mit dem heiligen Bonifaz, in Fulda eine gemeinschaftliche Lebensweise nach dem Muster der Klöster Italiens an.

Als Hraban in das Kloster aufgenommen wurde, war die Zahl der Mönche bereits bedeutend. Unter Baugolfs Vorgänger, Abt Sturm, befanden sich, nach dem Berichte des heil. Ludger, vierhundert Mönche im Kloster, ohne Jene zu rechnen, die sich dort aufhielten und die niederen Arbeiten verrichteten. Schenkungen von fürstlichen Händen, von Klerikern und Layen hatte den Besitz des Klosters Fulda erweitert, Buchoniens Einöde war bevölkert worden, die heidnischen Slaven hatte man theils zu Leibeigenen gemacht, theils mußten sie der Kirche, nach Anordnung des hl. Bonifaz, Tribut entrichten. Sachsen hatten sich gleichfalls in Buchonien niedergelassen, theils Solche, die die Anhänglichkeit an die christliche Lehre und die Treue gegen den Kaiser bewogen hatte, ihr Vaterland zu verlassen, und in Franken andere Wohnsitze zu suchen, wie Amalungus und Hiddi, theils Andere, die auf Carls des Großen Befehl gewaltsam hieher versetzt worden waren; unter ihnen finden sich edle Geschlechter, wie das des genannten Hiddi und im östlichen Grabfelde der Billungen (Schannat Trad. 492.).

Unter Abt Baugolf hatte Fulda bereits beträchtliche Besitzungen in der Mainzer Markung, im Gau Egelin in Thüringen, im Elsaß, in den Gauen von Gozfeld und Grab-

feld, im Helmgau, im Gau von Laudenburg am Neckar, im Maingau, Nahgau, Riesgau, Saalgau, im Gau von Speyer, im Taubergau, in den Gauen Tullifeld, Waldsazzi, Werngau, Wormazfeld.

Von Pippin und Karl dem Großen erhielt Fulda viele Schenkungen *).

Bei einer der Schenkungen Carls des Großen, der villa Vargalah an der Umstrut, erwähnt der Verfasser des Traditionsbriefes einer Sage über den Geburtsort des Kaisers. Relatio priscorum hominum de eadem traditione. Ferunt priscae aetatis homines, quod Pippinus Caroli istius pater, dum esset in eadem curte una cum sancto Bonifacio, divina revelatione praevidit sanctissimus pontifex, quod ex praefato rege Pippino ea nocte concipi debuisset puer, qui totius regni monarchiam possessurus, et omnes errores ab ecclesia esset depulsurus. Unde natus rex eandem terram conceptionis suae dedit sancto Bonifacio. Monstratur adhuc locus molendini, ubi conceptus Carolus est.

Merkwürdig ist, daß die Sage den Geburtsort Carls sets in eine Mühle verlegt.

Aus Verehrung gegen den heil. Bonifaz trat der Erz-

*) Von Pippin die Villen Holzkirchen, Laugingen, Tiningen und Otingen im Riesgau, dann Umstadt im Maingau, Wegfurt im Grabfeld, von Karl d. Gr. die Städte Hameln in Sachsen und Hamelburg an der Saale, Kloster Holzkirchen, die Villen Rostorp, Vargalah, Hunfeld, die Saline Westera, Güter um Worms rc.

bischof von Salzburg im Jahre 760 an Fulda ein Haus zu Hallein nebst einem Antheile an der Saline ab, Regensburg gab Güter und verpflichtete sich vereint mit Passau zu einer jährlichen Reichung von Fischen und Oel, Freysing lieferte dem Kloster Berckeser Käse; auch Erzbischof Lullus von Mainz und Bischof Willibald von Eichstädt beschenkten das Kloster mit liegenden Gütern. Während aber sich Fuldas Besitz nach Aussen erweiterte, wurden im Inneren des Klosters auch die geistigen Interessen gewahrt, und Abt und Mönche arbeiteten mit großem Eifer, die Schulen zu vervollkommnen. Italiens Schulen waren das Vorbild, welches Carl d. Gr. sich zur Nachahmung aufgestellt hatte, aus Italien brachte er im Jahre 786 Gelehrte, Sänger und Musiker, und erließ im folgenden Jahre zur Wiederherstellung und Vervollkommnung der Schulen im fränkischen Reiche ein enzyklisches Sendschreiben an alle Bisthümer und Klöster, welches wir noch in der dem Abt Baugolf zugekommenen Abschrift besitzen (Mabillon annal. T. I. pag. 260.).

Wenn der monachus Egoliamensis zum Jahre 787 bemerkt: ante ipsum enim dominum regem Carolum in Gallia nullum studium fuerat liberalium artium, so kann diese Bemerkung nur in so weit als wahr gelten, daß der Unterricht in diesen Gegenständen nie eine solche Stufe, wie unter Karl d. Gr. erreichte. Schulen hatten in Galliens Klöstern stets bestanden, nach Gregor von Tours, auch einige für Layen (hist. lib. VI. cap. 36. vitae patt. cap. 20.). Zu Fritzlar hatte der hl. Bonifaz eine Schule errichtet und die Vornehmen in Baiern drangen ihm ihre Söhne zum Unterrichte auf, auch in Fulda bestand schon in der ersten Zeit

nach der Gründung des Klosters, während die Mönche mit aller Mühe noch beschäftigt waren, durch Kultur dem Boden die nothdürftigsten Bedürfnisse für ihnen Lebensunterhalt abzugewinnen, eine Schule, in welcher Abt Sturm den Eigil unterrichten ließ *).

Schon im Jahre 774 hatte Karl d. Gr. auf Bitten des Abtes Sturm Kloster Fulda von allen richterlichen Staatsgewalten für seine erworbenen und noch zu erwerbenden Besitzungen befreit erklärt, die richterliche Gewalt über die Unterthanen (mit Ausnahme der Bestrafung größerer Verbrechen), auf die Aebte übergetragen, die Einkünfte, welche der kön. Fiskus von dem Ertrage der Güter und den Gerichtsgefällen (freda) zog, der Kirche des hl. Bonifaz geschenkt, und das Kloster unter seinen kaiserlichen Schutz gestellt (die Urkunde bei Schannat dioecesis Fuldensis. Francof. 1337. fol. pag. 236.).

Unter Sturms Nachfolger Abt Baugolf übte der Vogt des Klosters schon eine Gerichtsbarkeit, welche der eines Gaugrafen gleich kam (vgl. Gensler Geschichte des Grabfeldes Th. II. S. 92. Schleusingen 1802. 4.), denn er entschied auf einem placitum zu Sundheim im Gau Tullifeld mit mehreren Mönchen von Fulda, welche die Stelle der Centrichter vertreten zu haben scheinen, über die Zurückgabe von unbeweglichen Gütern an das Kloster, deren Besitz ein gewisser

---

*) Huic (Sturmio) nimirum adhuc puerulus Aegil, de patria transportatus, honorifice a parentibus praesentatus, quem paterna pietate blanditiis delinitum, Scholae congregationi — — causa literarum sociare mandavit. vita Eigil.

Wolfhard sich widerrechtlich angemaßt hatte; über Eigenthum und Freiheit der Personen durfte aber nur der Gaugraf, nicht der Centrichter entscheiden (Capit. I. de anno 810. Cap. III. Capit. III. de 812. c. 4.); die Gerichtsbarkeit in Bestrafung größerer Verbrechen aber behielt der kaiserliche Missus.

Unter Baugolfs Leitung begann Hraban seine Studien in Fulda. Unter denen, welche mit ihm den Unterricht in der Klosterschule theilten, lernen wir besonders kennen, Baturicus, später Bischof von Regensburg, Hatto, später Abt zu Fulda, Brun, nachher Abt zu Hersfeld, Candidus und Modestus Mönche zu Fulda, Freculf, später Bischof von Lisieux, Haymo, später Bischof von Halberstadt.

Nicht alle Mönche hielten sich im Kloster auf, auch ausserhalb dessen waren Gebäude, Cellen genannt, in denen Mönche wohnten. Diese Cellen (cellae) dienten theils dazu, die Verwaltung der dem Kloster gehörigen Grundstücke besser beaufsichtigen zu können, theils zur Wohnung für Jene, welche der Raum des Klosters nicht fassen konnte und, welche gleichsam als Colonie des Mutterklosters nach der Weisung der Ordensregel, oft weit vom Kloster entfernt, ein gemeinschaftliches Leben führten.

Eine solche Celle gründete Abt Baugolf im Gebiet von Hamelburg an der Saale, legte die Würde seines Amtes, die er zwanzig Jahre getragen, nieder, und zog sich im Jahre 802 in diese, nach dem Gründer, Baugolfsmünster genannte Celle zurück.

Unter seiner Leitung hatte Hraban seine wissenschaftliche Bildung begründet. Wie sehr der Abt ihn zu schätzen wußte, zeigt sich daraus, daß er ihm ein Jahr zuvor, ehe er sich

von Fulda zurückzog, die Weihe als Diakon ertheilen ließ, denn die Annalen, welche den Namen ihres Herausgebers Lambeccius tragen, bemerken zu dem Jahre 801: Hraban diaconus factus est*).

In jener Zeit, in welcher Aebte dieser Weihe nicht theilhaft waren, muß die Ertheilung derselben an einen Mönch als Auszeichnung betrachtet werden, insbesondere bei Hraban, wenn er sie noch in demselben Jahre erhielt, in welchem ihn die Gesetze zum Empfange derselben befähigten, da sie Niemandem vor dem 25sten Jahre ertheilt werden durfte (vgl. Capitulare incerti anni apud Georgisch pag. 787.)

Ueber Hrabans Verhältniß zu Abt Baugolf würden wir genauer unterrichtet seyn, wenn die Biographie Baugolfs, welche der Mönch Candidus auf Auftrag Eigils geschrieben hatte, auf uns gekommen wäre.

§. 3. Hrabans Reise nach Tours zu Alhwin und Rückkehr nach Fulda **).

An Baugolfs Stelle wurde von den Mönchen zu Fulda

---

*) Herausgegeben von Lambeccius bibl. Caes. ed. 1665. T. II. Kollarius Analecta Vindob. T. I. Pertz monum. T. I. pag. 119. mit annales Laurissenses.

**) Mit Unrecht hat Forster in seiner Ausgabe von Alhwins Werken, den Namen des Autors als Albinus gegeben, in den ältesten Handschriften wird der Name Alhwin geschrieben, das Wort aber hat im Gothischen und Althochdeutschen die Bedeutung, Tempelfreund. Vergl. Graff deutscher Sprachsatz. Th. I. pag. 235 und 867.

Ratgar als Abt gewählt, eine Wahl, welche sie später vielfach zu bereuen Ursache hatten.

In der ersten Zeit seiner Erhebung zum Abte scheint Ratgar für die Bildung seiner Mönche eifrig bestrebt gewesen zu seyn, denn er sendete den Mönch Candidus zu Eginhard, den Modestus mit anderen zu Clemens Scotus, den Hraban aber mit Hatto zu Alhwin nach Tours, bei dem auch noch ein anderer Mönch aus Fulda, Samuel, später Bischof von Worms sich findet. Dort sollten sie sich zu tüchtigen Lehrern für die Klosterschulen Fuldas bilden.

Es wurde bezweifelt, ob Hraban von Abt Ratgar und nicht schon von Baugolf nach Tours gesendet werden sey; allein wir müssen diese Reise in die erste Zeit nach der Wahl Ratgars setzen, da nach einer der ältesten Quellen für Fuldas Geschichte (Schannat hist. cod. prob. I.) die Sendung Hrabans nach Tours dem Abte Ratgar zugeschrieben wird.

Obgleich Hrabans Aufenthalt bei Alhwin nur die Dauer eines Jahres umfaßt, so gestaltete sich doch in dieser Zeit ein inniges bis zum Tode Alhwins fortdauerndes Verhältniß zwischen ihm und seinem Schüler Hraban, in welchem sich Alhwin nicht blos als Lehrer, sondern als geistigen Vater darstellt, von ihm erhielt Hraban den Namen Maurus, welchen einer der Lieblingsschüler des heiligen Benedict trug.

In seinen Gedichten nennt Alhwin den Hraban wegen der Reinheit seiner Sitten den heiligen Knaben Benedicts, und in einem derselben (opp. T. II. pag. 233.) spricht er seine väterliche Besorgniß für Hrabans Wohl mit folgenden Worten aus:

Has tibi sancte puer Benedicti Maure camoenas
Albinus vates versiculis cecinit:
Valde optans animo tibi prospera cuncta fideli,
Ut felix vivas semper ubique deo.
Pro quo funde preces solita pietate tonanti
Conservet famulum ut Christus ab hoste suum.

Ein schöner Gebrauch unter den Gelehrten jener Zeit ließ sie ihre Zuneigung zu Freunden und Schülern dadurch ausdrücken, daß sie einem ihrer Werke den Namen Jener vorsetzten und ihnen dadurch die Autorschaft zueigneten. So schrieb Alhwin unter dem Namen seiner beiden Schüler Hraban und Samuel einen Brief de benedictione patriarcharum, und Hraban selbst später unter dem Namen seines Schülers Isanbert ein Gedicht an Bischof Baturicus von Regensburg (carmen 4.). In der Ausgabe von Alhwins Werken, welche Frobenius Forster besorgte, findet sich diese epistola de benedictione patriarcharum nicht und sie wurde für verloren gehalten, doch findet sich in der bibliotheca bodlejana eine Handschrift, in welcher sie mit anderen Werken Alhwins enthalten ist (Catalogus librorum manuscriptorum Angliae et Hiberniae. Oxoniae 1697. fol. p. 1161. cod. nro. 124. Albini dialogus in parabolas. Ejusdem in Genesin dialogus. De benedictionibus patriarcharum.). Später hat man den Brief, da er Hrabans Namen trug, auch unter seine Werke gezählt, und unter diesen führt sie im zwölften Jahrhunderte Sigebert von Gemblours an, daraus ergiebt sich auch, daß ein Brief Alhwin's, worin er diesen Beweis seiner Zuneigung gegen Hraban und Samuel anführt, wirklich an Hraban geschrieben ist (ep. 143. opp. T. I. pag. 204.).

In diesem Briefe, in welchem sich des Verfassers religiöse Wärme und seine Liebe zu Hraban auf gleich schöne Weise kund giebt, schreibt Alhwin:

„Die Reihe deiner Briefe hat meine Blicke mit Freude erfüllt, denn ich ersah aus ihnen einen gottergebenen Sinn und den Schmuck heiliger Weisheit, nach welcher du mit aller Liebe strebst. Ein solches Streben geziemt deinem Alter, sey es für die Seligkeit des ewigen Lebens, oder für die Ehre des Staates, denn am Meisten lobenswürdig erscheint am Menschen der Schmuck der Weisheit und die Thätigkeit der Liebe. Es wundert mich, daß du von mir verlangst, ich möchte dir den Wandel meines Lebens berichten, dir, der du bei Tag und Nacht mit mir zusammen lebtest, dem keine meiner Handlungen verborgen blieb. Eben so finde ich es für dich nicht geziemend, daß du meinen Fußstapfen folgen willst, du müßtest denn hierunter die Worte der Ermahnung verstehen, die du öfter von mir hörtest. Weit mehr mögen die Beispiele der Heiligen dir zum Muster dienen, die wir in der heiligen Schrift finden und die im Leben unsere Stärke seyn sollen.

Du aber, mein theuerster Sohn, übe dich in der Liebe, die Verrichtung der kirchlichen Dienste sey eine Zierde deines Lebens, besuche fleißig Vigilien und Gebetübungen und säume nicht, Tag und Nacht dem Studium eifrig zu obliegen, suche Christus auf, der in den Werken der Propheten vorherverkündet und in der Wahrheit der Evangelien klar gezeigt ist, und wenn du ihn findest, so trachte ihn nicht wieder zu verlieren, sondern führe ihn in dein Herz, als in eine Wohnung ein, und behalte ihn dort als den Lenker deines

Lebens. Liebe ihn als deinen Erlöser, als deinen Herrscher, als denjenigen, der dir jede gute Gabe verleiht. Halte seine Gebote, in ihnen ist das ewige Leben.

Blicke mit großer Vorsicht um dich, betrachte, was du nach den Geboten thun, was du vermeiden sollst. Was du vom Herrn empfangen, was der göttliche Geist dir mitgetheilt hat, das verbreite mit Eifer und lehre es, damit die Gabe der Erkenntniß dir vermehrt werde, denn Jedem, der hat, wird gegeben, dem, der den Eifer zu lehren hat, wird auch die Gabe der Erkenntniß vermehrt werden. Sey den Armen und Bedürftigen wie ein Vater, demüthig in deinen Dienstleistungen und freigebig in deinen Spenden, damit ihr Segen über dich komme."

Aus einem andern Briefe Alhwins an Hraban zeigt sich, daß Hraban in Tours sein Werk de laudibus sanctae crucis begonnen habe, der Lehrer muntert ihn auf, es zu vollenden, und seinem Versprechen gemäß ihm zuzusenden.

Die Reihe der Briefe, welche Hraban nach seiner Rückkehr von Tours an Alhwin schrieb, ist verloren gegangen, Fragmente seines Briefwechsels mit Anderen haben sich bei den Magdeburger Centuriatoren erhalten (Centuria IX.), welche, ihren Citaten nach zu schließen, im Besitze mehrerer ungedruckten Werke Hrabans waren, doch fordert der dieser Sammlung anklebende Mangel an Kritik zur Vorsicht in ihrer Benützung auf, und die leidenschaftliche Polemik, welcher sich die Verfasser fast auf jedem Blatte schuldig machen, verdächtigt ihre Angaben. In seinen Gedichten gedenkt Hraban öfter mit freudigem Danke seines Aufenthaltes zu Tours.

§. 4. Hraban als Lehrer in Fulda. Unruhen im Kloster.

Nach seiner Rückkehr von Tours übernahm Hraban gemeinschaftlich mit Samuel die Leitung der Schulen zu Fulda.

Nach Trithem, der sich hier auf Meginfreds Zeugniß beruft (lib. I. cap. IV.), ertheilten zwölf von den Mönchen, welche hiezu am Meisten befähigt waren, Unterricht, sie wurden Senioren genannt und standen unter dem Magister, der ihnen die Lehrweise vorschrieb, der Magister stand nur allein unter dem Abte; in die letztere Würde scheinen Hraban und Samuel sich getheilt zu haben. Die Uebernahme des Lehramtes meldete Hraban seinem Lehrer in Tours und dieser ermunterte ihn mit folgenden Worten: „Ermahne die Kleinen, welche um dich sind zur Keuschheit des Körpers, zum reuigen Bekenntnisse ihrer Sünden, zur Ausdauer im Lernen und zu verständigem Umgange. Lehre sie die Trunkenheit meiden, Schwelgerey und die Eitelkeit der Welt fliehen. In ihrer Jugend sollen sie lernen, damit sie im Alter lehren können, gegen die Senioren sollen sie sich ehrerbietig benehmen und die kirchlichen Verrichtungen lieben. Trage Sorge, daß sie an dir ein Muster haben, und ermahne sie mit heiligen Worten" (ep. 143.). In einem andern Briefe sendet Alhwin der Schule zu Fulda einen Gruß (ep. CXI.).

In Fulda wurden die freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Dialektik, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, dann die theologischen Wissenschaften gelehrt, und, wie auch später zu Prüm, in der deutschen Sprache eigner Un-

terricht ertheilt, das Bestreben der Lehrer wurde durch eine von Carl dem Großen in Fulda gestiftete Bibliothek (cf. Luitprand opp. ed. Antverp. 1640. fol. pag. 489.), welche eine große Anzahl von trefflichen Werken kirchlicher und klassischer Litteratur enthielt, befördert und erleichtert.

Unter den Layen, welche in dieser Zeit im Kloster unterrichtet wurden, lernen wir aus einem Fragmente bei den Magdeburger Centuriatoren (cent. IX. Cap. VI. col. 148.) den Enkel Karls des Großen Bernhard, nachher König von Italien kennen, dessen Aufnahme, da er wahrscheinlich im Jahre 797 geboren ist (vgl. Alhwin epist. 33.), in die ersten Jahre nach der Erhebung Ratgars zum Abte fallen dürfte.

In seinem dreißigsten Lebensjahre vollendete Hraban sein Werk de laudibus sanctae crucis, er selbst hat die Zeit der Vollendung in einem Gedichte angegeben, und sagt von sich:

Ast ubi sex lustra implevit, jam scribere tentans
Ad Christi laudem hunc condidit arte librum.

Die Zweifel, welche entstehen könnten, ob diese lustra nach der aera romana oder Juliana zu rechnen seyen, hat Rudolf mit den Worten gehoben: scripsit anno aetatis suae circiter trigesimo in laudem sanctae crucis.

Das Werk besteht aus zwei Büchern, von denen das erste 28 Gedichte (aus deren einzelnen Buchstaben und Worten Figuren des Kreuzes gebildet sind), und Erklärungen dazu enthält, das zweite aber wieder Erklärungen zu allen Figuren im prosaischem Style beifügt.

Die Zeit der Vollendung desselben fällt nach dem oben

mit Mabillon angenommenen Jahre der Geburt Hrabans in das Jahr 806, außer Alhwin hatte ihn noch besonders sein Mitschüler Hatto zu dieser Arbeit ermuntert.

Das Autographum dieses Werkes soll sich nach einer Nachricht, welche ein Gelehrter des siebenzehnten Jahrhunderts, Johann Valentin Merbiz, (de varietate faciei humanae discursus physicus. Dresdae 1676. Append. p. 32.) giebt, damals auf der kurfürstlichen Bibliothek zu Dresden befunden haben.

In den öfter veranstalteten Ausgaben dieses Werkes *) fehlt die Zueignungsschrift an Hatto, welche in den Sammlungen Enhubers nach dem Texte zweier Handschriften aus den Klosterbibliotheken zu Metten und zu St. Peter in Salzburg enthalten ist.

Hraban schreibt an Hatto, er habe es für seine Pflicht gehalten, ihm der den Primat in seinem Herzen und den ersten Platz unter seinen Freunden behaupte, auch seine Erstlinge vor allen Anderen zuzusenden **), und bittet ihn, Jedem, dem er das Werk zum Abschreiben leihen wolle, genau einzuschärfen, daß er an der Gestalt der Figuren, und an der Reihe der Verse Nichts verändere, denn das Werk würde seinen Werth verlieren, er würde es nicht mehr sein

*) Von Wimpfeling zu Pforzheim in aedibus Thomae Anshelmi Martio mense MDIII., ibid. 1505. Aug. Vindel. 1595. ed. Velser. ed. Colvenerius opp. Hrabani T. I. p. 273.)

**) Dignum etiam arbitrabar, ut qui in animo meo primatum tenes, et in amicis summam, primitias operis primus acciperes, ne alius tibi praeriperet in officio, quem nullus praevenit diligendo.

Werk nennen können, weil es aufgehört habe, das seine zu seyn, auch ein Anderer würde es sich nicht zueignen können, weil es dann verdorben sey *).

Der Werth dieser Bitte geht aus dem, was Merbiz über das Künstliche dieses Werkes geschrieben hat, hervor, denn er hat bemerkt, daß auch die einzelnen Buchstaben, welche in jedem Gedichte die Figur des Kreuzes bilden, wenn sie zusammengelassen werden, wieder eigne Verse mit selbstständigem Sinne enthalten, und hat von acht Figuren die passenden Erklärungen beigefügt.

Weniger klar ist eine andre Stelle, in welcher Hraban an den mit ihm zum Diakon geweihten Hatto das Ansuchen stellt, das Werk de laudibus S. crusis dem Papste und noch einem Anderen zu überreichen: Recte quidem, sagt er, quia memoratum opus in laudem sanctae crucis et in honorem redemtoris nostri, quantum potui, non quantum volui, confeci, ipsi vero ac summo pontifici per leviticum ministerium ad deferendum conscivi te socium, ut qui unius sumus propositi, ejusdem ordinis, simili intentione, pari voto idem opus complectemus.

*) Qua propter obsecro te frater, ut si cui commissum tibi opus ad rescribendum tradideris illum admoneas, ut figuras in eo factas et conscriptionis ordinem servare non negligat, ne forte si formas figurarum variaverit et scripturae ordinem commutaverit, operis pretium perdat, et jam opus meum non meum esse faciat, quia non idem, sed nec suum, quia vitiatum.

Einen Brief Hrabans an Papst Leo III. kannten die Magdeburger Centuriatoren, die nur wenig vom Inhalte mittheilen, aber den Verfasser einen Sklaven des römischen Hofes nennen (cent. IX. cap. IX. col. 313.). Nehmen wir nun auch an, Hraban habe diesem Papste, wie später Gregor dem IVten sein Werk durch Hatto gesendet, so fragt sich noch immer, wer jener Andre, so vertraulich mit ipse Bezeichnete sey, dem gleichfalls das Werk übersendet werden sollte. Niemand stand wohl Beiden so gleich nahe, als Alhwin, der ihr gemeinschaftlicher Lehrer und Freund war; diese Annahme begründet sich auch aus Hrabans Gedichten, denn in einem derselben, welches am Anfange seines Werkes de laudibus S. crucis steht, läßt er den heiligen Martin von Tours durch seinen Lehrer Alhwin anreden und ihm das Werk empfehlen *); und diesem Gedichte entspricht eine in einer Handschrift des neunten Jahrhundertes befindliche Zeichnung, auf welcher der heilige Martin in sitzender Stellung abgebil-

*) Sancte dei praesul meritis in saecula vivens,
Causam quam ferimus suscipe mente pia.
Nempe ego cum fueram custos humilisque minister
Istius ecclesiae, dogmata sacra legens:
Hunc puerum docui divini famine verbi,
Ethicae monitis et sophiae studiis,
Ipse quidem francus genër est, atque incola sylvae
Boconiac, huc missus discere verba dei
Abbas namque suus, Fuldensis rector ovilis
Illum huc direxit ad tua tecta pater:
Quo mecum legeret metri scholasticus artem,
Scripturam et sacram rite pararet ovans et seq.

det ist, vor welchem Hraban steht, welcher ihm sein Werk überreicht, und Alhwin, welcher diese Handlung mit empfehlender Geberde begleitet. (Cfr. Kraper de antiq. eccles. occid. liturg. p. 297.).

Auf die Uebersendung des Werkes an Papst Leo III. weiset auch der eine Holzschnitt in der Pforzheimer Ausgabe mit den beigefügten Versen hin; hat aber Alhwin noch das Werk erhalten, oder wurde es, ehe die Nachricht von seinem Tode in Fulda eintraf, an ihn gesendet, so ist das Geburtsjahr Hrabans in das Jahr 774 zu setzen.

Die ersten Jahre des neunten Jahrhunderts waren für Franken Jahre des Kummers, die Pest und andre Seuchen herrschten, durch den Aufstand der Sachsen hatte sich der Krieg gegen sie erneuert und im Jahre 805 war eine solche Hungersnoth, daß Carl d. Gr. sich genöthigt sah, in einem eignen Capitulare Mitleid für die Armen zu empfehlen, auch Kloster Fulda blieb von unglücklichen Tagen nicht verschont, denn im Jahre 807 raffte eine Seuche den größten Theil der jüngeren Mönche hinweg, die Knaben, welche im Kloster erzogen wurden, lehnten sich gegen ihren Aufseher auf und entflohen *). Wie sehr die Zahl der Mönche hiedurch

*) Mortalitas maxima in monasterio S. Bonifacii, ita ut fratrum juniorum plurimi morientes, et Eggi moritur, et Hutuman et Meginrat; sanctos aufugiunt pueri, puerorum et pessime custos consiliis pravis conviciis multis laceratur. Annal. Lambecc. nach dem von Pertz verbesserten Texte. T. I. pag. 120. Das necrologium Fuldense giebt nur sieben Verstorbne, wahrscheinlich nur die Priester an. Schannat. p. 464. hist. Fuld.

abgenommen hatte, zeigt sich daraus, daß unter Abt Sturm 400 Mönche, als Hraban das Lehramt versah (nach Meginfred) noch 150 Mönche im Kloster waren. Um diese Zeit hatte sich auch die Gesinnung des Abtes Ratgar und sein Betragen gegen die Mönche geändert, die bestehenden Einrichtungen wurden von ihm abgeschafft, und die kirchlichen Verrichtungen gemindert, die den Studien bestimmten Stunden hob er auf, und hielt dagegen die Mönche zur Handarbeit bei den von ihm unternommenen Bauten auf eine solche Weise an, daß ihre Kräfte gänzlich erschöpft wurden, und Mehrere, einer solchen Beschäftigung unfähig, unterlagen. Nahe bei Fulda hatte der Abt auf einem Bergeden Bau einer Kirche und eines Klosters unternommen, welchen er durch die Hände seiner Mönche führte. Gleiches Loos, wie die übrigen Mönche, traf auch Hraban, das Lehramt hatte mit dem Eintreten der Seuche aufgehört, und scheint nicht wieder eingeführt worden zu seyn, der Abt aber nahm ihm, um seine fernere Bildung zu hemmen, auch seine Bücher hinweg.

Rührend ist die Bitte, mit der er den Abt Ratgar ersucht, ihm sein Eigenthum wieder zu geben und ihn erinnert, daß er selbst seine Bildung befördert habe.

Jam mihi concessit bonitas tua discere libros
Sed me paupertas suffocat ingenii.
Me quia quaecunque docuerunt ore magistri
Ne vaga mens perdat, cuncta dedi foliis.
Hinc quoque nunc constant glossae, parvique libelli,
Quos precor indigno reddere praecipias.

Servi quidquid habent, dominorum jure tenentur,
Sic ego quae scripsi omnia jure tenes.
Nec mihi ceu propria petulans haec vindico scripta
Defero sed vestro omnia judicio
Seu mihi haec tribuas, seu non tamen omnipotentes
Divinitas semper det tibi cuncta bona.

Zu diesen Versen bemerkt Mabillon: movisset ferreum pectus tam justa, tamque modesta oratio; at saxo cantum est. Hinc malum ingens, secessio et exilia monachorum, et solitudo in solitudine.

Buerin und Unfrid, Nuntien des Kaisers, hielten sich im Jahre 806 zu Fulda auf. Hatte der Kaiser durch diese die Klagen der Mönche vernommen, oder waren sie ihm auf anderem Wege zugekommen, er sendete im Jahre 809 von Aachen aus, wo er sich aufhielt den Erzbischof Richolf von Mainz, um die Streitigkeiten zwischen Abt und Mönchen zu Fulda zu untersuchen. Richolf weihte während seiner Anwesenheit die vom Abte neu erbaute Kirche, welche der heiligen Jungfrau gewidmet wurde, ein; was er an den Kaiser berichtete, ist uns nicht bekannt geworden, doch mag er für die glänzenden Bauten des Abtes eingenommen worden seyn, und sein Bericht muß jedenfalls für Ratger günstig gelautet haben, denn der Abt erhielt im folgenden Jahre auf sein Bitten von Carl d. Gr. die Erlaubniß, auf allen bereits erworbenen und noch zu erwerbenden Besitzungen von Jedermann den Zehenten erheben zu dürfen, damit er die Mittel besitze, die errichteten Gebäude zu vollenden, die noch nöthigen errichten zu lassen, und Gastfreundschaft üben zu können.

Ratgar in seiner Handlungsweise hiedurch gestärkt, un-

ternahm einen neuen Bau, welchen gleichfalls seine Mönche ausführen mußten, dießmal neun Stadien vom Kloster entfernt. Der fortgesetzte Druck erzeugte wiederholte Unruhen, die Mönche sendeten endlich zwölf aus ihrer Mitte an den Hof Carls d. Gr. und ließen ihm ihre Beschwerden schriftlich überreichen, auch der Abt reiste dahin, um sich gegen diese Anklagen zu verantworten. Die Beschwerdeschrift der Mönche ist das schon oben erwähnte libellus supplex, aus welchem man den Zustand des Klosters unter Ratgar kennen lernt, insbesondere aber ist diese Schrift für die Lebensgeschichte Hrabans von Wichtigkeit, weil wir aus ihr den vollen Werth dieses Mannes kennen lernen, in welchem der Geistes- und Körperdruck, welche er durch die schnöde Willkühr eines hartherzigen Abtes ertragen mußte, den Eifer für die Wissenschaft nicht schwächen konnte.

Nach dem Inhalte des libellus supplex hatte Abt Ratgar, statt das Angedenken des heiligen Bonifaz gebührend zu ehren, die Einrichtungen, die er in Fulda getroffen, verworfen und den Vorwand dabei gebraucht, sie seyen schon von einer Synode verdammt worden, (wahrscheinlich suchte er sich auf die fränkische Synode zu berufen, welche die ursprüngliche Strenge der Regel Fuldas milderte), ebenso tadelte er die Lebensweise der früheren Aebte und anderer Klöster.

Um Zeit für seine Bauten zu gewinnen, hatte der Abt in der Liturgie viel geändert, die frühere Ordnung der Vigilien und des Chorgesanges aufgehoben, die Festtage der Heiligen verringert, die an jedem Sonntage und an den Fasttagen übliche Prozession mit den Litaneien abgeschafft.

Den Priestern wurde nicht mehr gestattet, öfters Messe zu lesen, und keine Zeit gegönnt, sich hiezu vorzubereiten, Bildung und Sitten wurden nicht berücksichtigt, sondern Lasterhafte und des Priesterthums Unwürdige zu Priestern geweiht. Einige waren ohne sie zu prüfen aufgenommen worden und störten den Frieden des Klosters, Andere wurden ihres Reichthumes wegen zum Eintritte überredet und gienigen aus Trauer über ihre Trennung vom zeitlichen Besitze zu Grunde, mit Gewalt sogar hatte man Manche zum Mönchsstande gezwungen. Gegen den einstimmigen Willen aller Brüder hatte der Abt einem Cleriker die Aufnahme ertheilt, der der Mörder eines Mönches war, so daß die Brüder mit Recht besorgten, es möchten die Verwandten des ermordeten Mönches Rache nehmen und das Morden fortgesetzt werden. Ratgars Willkühr in der Aufnahme, zeigt auch eine Urkunde unter den Traditionen, er nahm die Schenkung eines gewissen Brunger an, in welcher dieser dem Kloster einen leibeignen Priester Regimunt unter der Bedingung übergiebt, daß Regimunt bis an des Schenkers Ende noch in dessen Eigenthum bleibe. An der Regel änderte der Abt, was ihm beliebte, die Eulogie ließ er vor dem Genusse der täglichen Speisen nicht mehr vertheilen, die Dienste, welche zur Führung des Haushaltes zu verrichten waren, nicht mehr von Brüdern, wie es sich doch gebührte, sondern von Layen und Leibeignen besorgen. Er änderte die Kleidung, welche Abt Sturm nach dem Muster des Klosters Casino eingeführt hatte, und verkürzte die Mönche an ihrer Nahrung. Statt der alten Bestimmung, nach welcher die Mönche unter Decanen und einem praepositus

standen, führte er andere nur Verwirrung und Aergerniß verursachende Eintheilungen ein; alle weltlichen Geschäfte, Ertheilungen von Lehen und andre Gütertheilungen nahm er im Kloster selbst vor und führte dadurch alle leidenschaftlichen Szenen, welche bei solchen Gelegenheiten vorfallen, in die Mauern des Klosters ein. Den Brüdern erlaubte er nicht mehr gewisse Stunden der Meditation und dem Studium zu widmen, sondern erweiterte die Arbeitsstunden und erschöpfte ihre Kräfte durch endlose und überflüßige Bauten und unnütze Handarbeiten.

Die alte Gastfreundschaft ließ er in Vergessenheit gerathen, Fremde wurden nicht mehr gastlich aufgenommen, die Fußwaschung, welche ihnen nach der Regel und der Sitte der Vorfahren hätte von den Brüdern geleistet werden sollen, unterblieb, Kranke, Schwächliche, Solche, welche bereits vorgerückten Alters waren, und sich aus Liebe zum klösterlichen Leben zur Aufnahme in das Kloster meldeten, wurden mit Härte zurückgewiesen, am empörendesten aber wurden von den bereits Aufgenommenen, die Kranken, Greise und Schwächlichen behandelt, man quälte sie durch Entziehung der Nahrung, sie mußten die nöthige Kleidung entbehren, Unbilden jeder Art wurden ihnen zugefügt, den Blinden erlaubte der Abt nicht, sich eines Rockes zu bedienen, den Lahmen entzog er den Betstuhl, ohne dessen Hülfe sie ihre Knie nicht beugen konnten und ließ Kranke, Greise und Schwächliche, weil er ihrer Pflege überdrüssig war aus dem Kloster stoßen und unter Layen auf Cellen vertheilen, wo sie ohne den Trost der Sakramente ihr Leben endigen mußten.

Ueber die grausame Vertreibung der älteren kranken und schwächlichen Mönche hat sich Hraban in einem Gedichte ausgesprochen, in welchem er von dem Abte sagt:

Trux deturbat oves, caede cruentat;
Nullius miseret, saevit in omnes.
His commota malis turba reliquit
Antiquum stabulum; fit peregrina,
Laesis una salus pergere longe est.

Der Mönch Candidus hat im Leben Eigils den Abt, im Vergleiche zu seinen Vorgängern Sturm und Baugolf, als monoceros bezeichnet und seinen Versen entspricht ein bei Mabillon (Annal. T. II. p. 389.) aufgenommenes Schema des Mönches Modestus, auf welchem der Abt als monoceros dargestellt ist, wie er in vollem Laufe mit gebeugtem Nacken und drohendem Horn auf seine Heerde einstürmt, in einer daneben befindlichen Nische ist Ratgar mit dem Hirtenstabe in der Hand abgebildet.

Am Schluße ihrer Schrift sagen die Mönche: Unser größtes Bedürfniß, unser höchster Wunsch ist, in solcher Einheit mit unsrem Abte verbunden zu seyn, und so in Eintracht mit ihm zu leben, wie mit den früheren Aebten, Milde und Vertrauen, Frömmigkeit und Bescheidenheit an ihm wahrzunehmen, daß er gütig mit den Schwachen, gnädig den Sündern, mittheilend mit den Brüdern sey, die Betrübten tröste, den Leidenden helfe, edlen Wetteifer unterstütze, die Ermüdenden belebe, die Sinkenden erhalte, die Gefallenen wieder aufrichte, alle Brüder liebe, Keinen hasse,

Keinen, von bösartiger Eifersucht und Neid getrieben verfolge, nicht stürmischen Antlitzes, unruhigen Gemüthes, und in strengem Urtheile und hartnäckiger Meinung befangen sey, sondern eine liebevolle Miene und einen friedlichen Geist zeige, menschlich im Zutheilen der Arbeiten, und gerne für Alles Nützliche stimmend, einen Bruder, der sich ein Vergeben habe zu Schulden kommen lassen, nicht mit tyrannischer Strafe peinige, sondern mit einer Disciplin voll Erbarmung zu bessern sich beeile, den Bekehrten mit Milde aufnehme, nicht mit mißgünstigem Verdachte ihn wieder verfolge, und durch fortwährenden Haß zu Grunde richte.

Ein solches Leben, o Herr und Kaiser, verband uns unter unsren früheren Aebten, um die Erneuerung eines solchen Lebens haben wir den jetzigen Abt gebeten, aber die Gewährung unsrer Bitte bis auf den heutigen Tag nicht erlangt. (Schannat, hist. Fuld. cod. prob. IX. Mabillon annal. ord. Bened. T. II. pag. 368.)

Die Entscheidung des Kaisers melden die Annalen nicht, sie bemerken nur, daß nach der Rückkehr des Abtes und der Mönche vom kaiserlichen Hofe neuerdings Unruhen und Streitigkeiten im Kloster Fulda entstanden seyen, so daß sich Carl der Große genöthigt sah, den Erzbischof Richolf von Mainz mit den Bischöfen Bernhar von Worms, Hatto von Augsburg und Wolgar von Würzburg zu senden, welchen es endlich gelang, auf einem förmlichen placitum die Ruhe im Kloster wieder herzustellen *).

*) Annal. Lambecc. ad. ann. 812. Facta est conturbatio non

Ratgars neuer, neun Stadien vom Kloster entfernter Bau war inzwischen vollendet worden, während der Anwesenheit der Bischöfe wurde die Kirche des dort gegründeten Klosters feyerlich eingeweiht, und dem heiligen Johannes dem Täufer gewidmet.

Dem Erzbischofe Richolf von Mainz wußte sich der Abt gefällig zu erweisen, er überließ ihm Güter in der Wetterau, welche er ihm früher nur als Leben gegeben hatte zum Eigenthume, und tauschte andre von ihm ein, mit dem Bischofe von Würzburg aber gerieth er in Zehentstreitigkeiten, zu deren Beendigung Beide sich im Jahre 813 an die Synode von Mainz wendeten.

Im folgenden Jahre starb Kaiser Carl der Große. In demselben Jahre starb auch Erzbischof Richolf von Mainz, ihm folgte auf dem Stuhle von Mainz Heistolph, von dem Hraban zum Priester geweiht wurde *).

---

minima in monasterio sancti Bonifacii, et fratres 12 ex ipsa familia perrexerunt simul cum abbate Ratgario ad judicium imperatoris, nec tamen ita commotio illa quievit, sed post Richolfus archiepiscopus Magontiacensis, et Bernharius civitatis Wangionum, et Hanto episcopus Augustensis, et Wolgarius episcopus ecclesiae Wirzaburg, cum ceteris fidelibus qui simul ad illum placitum convenerunt, jussu imperatoris sanaverunt commotionem illam in monasterio sancti Bonifacii. Eo anno dedicata est ecclesia sancti Johannis Baptistae in Australi parte monasterii juncta flumen Gisalahha.

*) Hrabanus ordinatur ad presbyterum X. Kal. Jan. ab Heistolpho archiepiscopo Magontiacens. Annal. Lambecc. ad ann. 814.

Die Bemühungen des Abtes, den Beisitz des Klosters zu erweitern gelangen ihm sehr, unter Abt Baugolf hatte Fulda in den schon oben genannten Gauen neue, nicht unbeträchtliche Besitzungen erworben, unter Ratgar geschah dieß besonders in Wormsgau und Saalgau, doch wußte der Abt auch in andern Gauen, auf welche der Besitz Fuldas sich noch nicht ausgedehnt hatte, Güter zu erhalten, und in den Gauen von Ascfeld, Bäringen, Folkfeld, im Gollach und Jartgau, im Mortinggau (Ortenau am Rhein) finden sich unter Abt Ratgar Besitzungen des Klosters, von Hadumar Comes von Genua war ihm ein Landgut in Italien durch Schenkung übergeben worden. (Acta 55. ord. Bened. III. Saec. P. II. pag. 26.).

Mit dem Bischofe von Würzburg hatte der Abt einen günstigen Vergleich, wodurch ihm bedeutende Zehentrechte abgetreten wurden, geschlossen, von Kaiser Ludwig dem Frommen aber nach einem dem Kloster nützlichen Gütertausche auch einen Bestätigungsbrief aller Rechte und Besitzungen für Fulda erhalten. Ratgars Betragen gegen seine Mönche scheint sich indessen nicht geändert zu haben, ein neuer Bau, der des Klosters Celle in Tullifeld, mit dem er wiederholt seine Mönche quälte, wird ihm zugeschrieben, (Schannat. dioec. et hierarch. Fuld. p. 170.); dieß verursachte fortwährende Unruhen und Anklagen, welche die Entsetzung Ratgars zur Folge hatten.

Eine Stelle in den Werken Hrabans über Sidon, in welcher es heißt: ob ich gleich in Sidon einige Zeit hindurch verweilte, so brachte ich doch niemals in Erfahrung, daß

es zwei Sidon gebe, von denen eines dem Flächenraume nach größer, das andre geringer sey (comment. in Josue cap. XI. v. 8.) brachte Mabillon auf die Vermuthung, die Unruhen im Kloster hätten auch Hraban aus demselben vertrieben, und zu einer Reise in das gelobte Land veranlaßt, welche man allerdings in die letzten Jahre der Verwaltung Ratgars setzen müßte.

Die Mauriner haben in der Literaturgeschichte von Frankreich Mabillons Annahme gebilligt, er selbst aber hat sie später zurückgenommen und bemerkt, daß die Stelle aus Origenes sey. (Annal. ord. Bened. T. II. p. 388.).

Ueber die Absetzung Ratgars berichten die Annalen von Fulda zu Jahre 817 nur mit wenigen Worten: Ratgarius abbas Fuldensis coenobii accusatus a fratribus et convictus deponitur, auch Candidus im Leben Eigils berichtet die letzten Vorgänge im Kloster nicht, in der einen Biographie, welche er im prosaischen Style geschrieben hat, spricht er nur kurz und mildernd über die Entsetzung des Abtes (quo jam decedente ob quandam discordiam etc.), in der anderen, welche in Versen abgefaßt ist, sagt er, Ratgar habe die Mönche so lange gequält:

Donec vi nimia pastum, fontesque fluentes,
Dulcia namque loca et stabula alta coactus
Deserit atque fuga regnis decessit avitis.

Nach Ratgars Entfernung kehrten die Vertriebenen nach Fulda zurück, und lebten lange Zeit unter der Leitung zweier Mönche Altfrid und Aaron, welche ihnen der Kaiser (wahrscheinlich aus einem Kloster des hl. Benedict von Aignau)

gesendet hatte, die von Ratgar entferuten Decane wurden wieder eingesetzt, die alte Disciplin wurde erneuert, das Magisterium aber führten Aaron und Altfrid gemeinschaftlich; in demselben Jahre wurde der Mönch Baturicus, ein Mitschüler Hrabans auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg erhoben, auch als Bischof blieb er ein Freund der Mönche zu Fulda. (Cent. Magdeb. cent. IX. cap. X. col. 309.)

Um diese Zeit verwendeten sich die Mönche von Fulda in einer eignen Schrift für ihren Zögling König Bernhard von Italien, der nach einem verunglückten Versuche, sein Recht auf Italien zu wahren, in des Kaisers Haft gehalten wurde.

Vergebens baten sie den Kaiser, er möchte dem Könige Italiens Gnade angedeihen lassen, nicht allein sie erbäten dieß von ihm, auch die Geister der Heiligen des Reiches, Bonifacius, Kilian, Alban, Ferrucius, Wicbertus, und alle Heiligen, die im Reiche verehrt würden, theilten gewiß diese Bitte; (Cent. Magdeb. cent. IX. Cap. III. col. 154.), König Bernhard wurde in der Blüthe seiner Jahre geblendet, und starb drei Tage nach dieser grausamen Handlung.

Eine andere Bitte, welche die Mönche durch Altfrid und mehrere ihrer Brüder vortragen ließen, das Gesuch, wieder einen Abt wählen zu dürfen, gestattete der Kaiser, erinnerte sie aber wiederholt an den Despotismus Ratgars, und fügte die Versicherung hinzu, seit dem Tode seines Vaters habe ihn Nichts so betrübt, als die unselige Zwietracht in Fulda.

Nach langem Schwanken wurde ein Priester mit Namen Eigil erwählt, welchen Ratgar seiner Schwächlichkeit und seines vorgerückten Alters wegen aus dem Kloster vertrieben

hatte, zwar suchte er seines gebrechlichen Körpers halber die Wahl abzulehnen, nahm sie aber doch auf Andringen der Mönche an, der Kaiser bestätigte sie und ließ sich den Abt in Geleite mehrerer Mönche vorstellen. Nach dem Berichte des Candidus hielt er ihnen eine lange und eindringliche Rede, insbesondere aber ermahnte er den neugewählten Abt mit den Worten des heiligen Chrysostomus, für den Himmel zu bauen, nicht aber durch zeitliche Bauten die Mönche zu sehr zu ermüden, damit nicht die vor seinem kaiserlichen Vater und ihm so oft geführten Klagen auf das Neue wiederholt würden.

Der neugewählte Abt erhielt von Heistolph die Benediction und kehrte unter dem Jubel der Mönche nach Fulda zurück.

Unter der Verwaltung Eigils waren, wie Candidus erzählt, Abt und Mönche eines Sinnes und eines Herzens im Herrn, Hraban erlangte seine frühere Würde als Magister wieder, und Fuldas Schulen blühten in erneutem Glanze. Eigil und Hraban waren Freunde, oft und gerne unterhielt sich der Abt mit Hraban über gelehrte Gegenstände. Disputationes, sagt Candidus, quoque saepius cum Hrabano magistro, qui ei erat speciali familiaritate conjunctus, excepit. Eigils schönste Handlung aber war unstreitig, daß er mit Bitten in den Kaiser drang, den früheren Abt, von welchem er vertrieben worden war, aus dem Exile zurückzurufen, so daß der Kaiser, der diesen Bitten

---

*) Die erste Urkunde, in welcher Eigil als Abt aufgeführt wird, ist vom Februar des Jahres 819. Schannat. Trad. 819.

nachgab, bemerkte, er heiße dieß wirklich nach dem Gebote der Wahrheit seine Feinde lieben. Ratgar kehrte zurück, und verlebte noch dreizehn Jahre in dem von ihm gegründetem Kloster St. Maria in Ruhe.

Eigil blieb sich in seiner Handlungsweise bis an sein Ende gleich, in die schöne Gemeinschaft zwischen ihm und seinen Brüdern trat nie eine Störung ein; es ist kein Wunder, bemerkt sein Biograph, ein solches Verhältniß zu sehen, wenn Herz und Sinn einer Gemeinschaft im Herrn vereint sind.

Während Hraban unter Eigil die Schulen leitete, wurde auch in Fulda jene Aenderung in der Einrichtung der Klosterschulen getroffen, welche das zu Aachen im Jahre 817 versammelte Concil in allen Klöstern des fränkischen Reiches durchzuführen befahl. Die Synode erachtete es dem klösterlichen Leben als nachträglich, Layen oder Weltgeistlichen eine Wohnung in einem Kloster zu gestatten (can. 42.) und verordnete deßhalb im fünf und vierzigsten Canon, daß innerhalb des Klosters auch keine Schulen bestehen sollten, außer für Solche, welche für das klösterliche Leben bestimmt seyen. Diese Trennung der Schulen hatte schon im Jahre 796 Alhwin dem Erzbischofe Eanbald von York empfehlen (cf. epist. 50.). In Folge dieses Statuts wurden nun in den Klöstern die Schulen für den Unterricht der Layen und Weltgeistlichen von den Schulen für den Unterricht der zum Mönchsleben Bestimmten getrennt, die Schulen der Ersteren, scholae exteriotes, auch scholae canonicae genannt, wurden in die Gebäude außerhalb der Clausur verlegt, die

letzteren, scholae interiores, scholae claustri bestanden innerhalb des Klosters fort.

In einer Ichnographie des Klosters St. Gallen, welche ein Mönch dieses Klosters unter Abt Gozbert († 837) gefertigt hat (herausgegeben von Mabillon Annal. T. II. pag. 533.), finden sich die scholae exteriores an der Nordseite vor dem Eingange des Klosters. *).

Außer der Hofschule Carls des Großen und der Klosterschulen finden sich noch Schulen an den Cathedralen und auf dem platten Lande (Theodulf Aurel. Can. 20.), auch eigne Schulen für die Canoniker und eigne für den Ruralklerus. (Flodoard. hist. Rhem. IV. cap. 9.).

Die von Carl d. Gr. gegründeten scholae publicae waren zweifelsohne Akademien, Papirius Masson hat sie nach Paris, Padua und Pavia verlegt.

Bei dem Unterrichte, welchen Hraban seinen Mitbrüdern, besonders denen, welche schon in höheren Weihen standen, in der Theologie ertheilte, fand er sich veranlaßt auf ihr Bitten und zu ihrem Gebrauche ein Werk zu schreiben,

---

*) Von den Schulen zu St. Gallen sagt Ekkehard: Traduntur post tempus Marcello scholae claustri cum Nothero postea cognomine Balbulo et ceteris monachici habitus pueris: exteriores autem, id est canonicae Isoni cum Salomone et ejus comparibus. Ekkehardus junior de casibus S. Galli cap. 1. vita Notkeri cap. 8. apud Goldast rerum alamannicarum scriptores T. I. p. 36 und 358. Papst Johann der VIII. nennt deßhalb das Institut Carls des Kahlen für Erziehung junger Adelichen im Kloster Fleury (saint Benoit sur Loire) hospitale nobilium quod porta appellatur).

welches er dem Erzbischofe Heistolf widmete, als dieser im Jahre 819 die von Eigil erbaute Kirche St. Michael einweihte.

In der Zueignungsschrift nennt er dieses Werk libros de institutione clericorum, welche dazu bestimmt seyen, daß seine Schüler sich und Andere daraus unterrichten sollen (placuit ipsos libros de institutione clericorum nuncupari, id est, cum qua se vel sibi subditos ad servitium divinum instruere debent *)).

In mehreren Handschriften führt das Werk die Ueberschrift: de divinis officiis (Pez. anecd. T. I. diss. 39. nro. 64.).

Der Inhalt dieses Werkes, welches in drei Bücher eingetheilt ist, verdient hier ausführlicher angezeigt zu werden, weil er die wissenschaftliche Unterrichtsmethode in der Theologie im neunten Jahrhunderte bezeichnet. Hraban schreibt hierüber an Heistolph: Quorum primus (liber) de ecclesiasticis ordinibus et de veste sacerdotali continetur, item de quatuor charismatibus ecclesiae, id est baptismo et chrismate, corpore et sanguine domini, et de officio missae secundum ordinem romanae ecclesiae.

Secundus autem liber continet de officio canonicarum horarum, et de jejunio, et de confessione ac poenitentia, de legitimis quoque jejuniis, et festivitatibus variis,

*) Ausgaben: Hosce impressit Thomas Anshelmus Badensis mense Augusto V. Kal. Septembris anno MDV. ed. Coloniae 1532. ed. Lapius mit vet. eccles. ritus Antverp. 1560. 8. ed. Hittorpius collectio divinorum officiorum. Coloniae 1568. Romae 1591. 1624. fol. ed. Bibl. patrum. Parisiis 1654. T. X.

de lectionibus et cantu ecclesiastico, de fide catholica, et e contrario de variis heresibus.

Tertius vero liber edocet quomodo omnia quae in divinis libris scripta sunt investiganda atque discenda, nec non et ea quae in gentilium studiis et artibus ecclesiastico viro utilia sunt. Novissimus vero liber exponit quomodo oportet eos qui docendi officium gerunt diversos auditores diversis allocutionibus ammonere et in doctrina ecclesiastica fideliter erudire.

Wie man hieraus sieht blieb auch die römische und griechische Litteratur bei diesem Unterrichte nicht unberücksichtigt.

Im folgenden Jahre schrieb Hraban auf Bitten eines Mönches Macarius sein Werk de computo in Form eines Dialoges.

Macarius hatte ihm über diesen Gegenstand das Werk eines unbekannten Verfassers mit der Bitte zugesendet, die darin enthaltenen Materien zu erläutern und zu verbessern. Da aber Hraban fand, daß die ihm zugesendete Schrift die Gegenstände in einer verworrnen, Ueberdruß erregenden Reihenfolge abhandle, so wählte er eine eigene Eintheilung und behandelte in einer eigenen Schrift die Durchführung von 96 Kapiteln, theils für Solche, die in der Zeitrechnung Anfänger waren, theils für Andere, welche schon größere Fortschritte darin gemacht hatten, insbesondere verbreitet er sich über Arithmetik und Astronomie (de computo ed. Balupius Miscellanea Luccae, 1761. fol. T. II. pag. 63. seq.).

Usserius hat einen Brief Gildas des Jüngeren an Hraban herausgegeben (sylloge epistolarum hibernicarum. Parisiis 1665. 4. pag. 39.), in welchem er ihm ein Werk über

denselben Gegenstand widmet, über den Hraban auf Bitten des Macarius geschrieben hat, allein dieser Brief, welchen Usserius für ein Werk des Gildas hielt, ist der Brief des Hraban an Macarius, wahrscheinlich ist auch das dem angeblichen Briefe des Gildas in der Handschrift des Usserius angereihte Werk de computo identisch mit der Arbeit Hrabans, daß aber Hraban hierüber geschrieben habe, zeigt der Bericht seines Schülers Rudolf.

Auch in diesem Werke zeigt Hraban wieder seine Belesenheit in der klassischen Litteratur, auffallend ist, daß er unter andern Autoren auch den Geographen Pytheas von Massilien anführt, unwahrscheinlich ist es jedoch, daß die früh verloren gegangenen Werke des Pytheas sich bis auf die Zeit Hrabans erhalten haben sollten, und die von Hraban angeführte Stelle des Pytheas über die Insel Thule (cap. 53.) beweist nicht, daß er die Werke dieses seiner Berichte wegen berüchtigten Geographen hatte, weil sie sich auch bei Plinius findet (hist. nat. II, 77.).

In die Zeit der Verwaltung Eigils fällt die Aufnahme des später durch seine Lehre, wie durch das traurige Loos, das ihm zu Theil wurde, bekannten Mönches Gottschalk; der Sohn eines sächsischen Grafen Bern wurde er von seinen Eltern als Kind schon für das Kloster bestimmt, bei seiner Aufnahme waren keine Zeugen aus dem sächsischen Volke, sondern nur Zeugen aus dem fränkischen Volke zugegen, ein Umstand, auf den wir wieder zurückkommen werden.

In der Nähe des gräflich Erbachischen Dorfes Güttersbach fand man im Jahre 1707 einen umgefallnen Bildstock, dessen Inneres eine pergamentne, bereits sehr unleserlich ge-

wordne Schrift enthielt, die von Verschiednen verschieden gelesen wurde (vgl. Weinkens Eginhardus illustratus Cap. I. §. 2. Steiner Geschichte von Seligenstadt S. 60.).

Nach den von Dahl vorgenommenen Verbesserungen ergiebt sich folgender Sinn:

Ego Eginhardus hanc Christi effigiem in colle Gudobaci ad viam regiam Palatinatus constitui una cum reliquiis sancti Pauli in memoriam Emme mee et Hludovici, cum saltus iste amnes inter Moenum et Nicerum mihi ex dono cesserit tempore Karoli Magni imperatoris DCCCXX. Pape rev. Paschalis ann. regim. et sedis IV., ista fuit inter venerandum devotio et via Michlingstadii sub lilio symbolum Karoli Magni venerandum fortes ac fideles nostros subditos. Item et conventus in sylvis statutus est terminus.

Rabanus Maurus dedicavit abbas Fuldensis.
MCCCXX. 5. Mai.

Die Unächtheit dieser Urkunde ergiebt sich aus ihrem Inhalte.

(Schluß folgt.)

II.

Recensionen.

Einleitung in das System der Christlichen Lehre oder Propädeutische Entwicklung der Christlichen Lehr-Wissenschaft. Ein Versuch von J. T. Beck, außerordentlichem Professor der Theologie an der Universität Basel. Stuttgart. Verlag der Chr. Belser'schen Buchhandlung. 1838. S. XII u. 295.

Der Verfasser vorliegender Schrift ist der Ansicht, daß die meisten wissenschaftlichen Bearbeitungen der Theologie in unserer Zeit, die negativen wie die positiven, viel zu viel auf fremdem, dem Geiste der heiligen Schriften äußerlichen Grunde erbaut werden, statt daß man sowohl den positiven Gehalt der Offenbarung, wie er an sich selbst ist, als auch seine eigenthümliche organische Gestalt nur reproduciren sollte. Bengels Worte: „ideae scripturariae sind ganz andere als academicae; es ist erschrecklich, wie man sich mit menschlichen terminis auf Akademien verderbt, und von den ideis

scripturariis verirrt; *αἴσθησις* und *γυμνασια* im Worte Gottes verwahren Einen dagegen," sind ihm ganz aus der Seele geschrieben (Vorr. S. III.), und nur allzu wahr findet er sie im Hinblicke auf die neuere Theologie (Vorr. S. IV.). Dagegen erscheint ihm höchst beachtenswerth und aller Nachahmung würdig der von Nitzsch erneuerte Versuch, „die Christliche Lehre aus der sie beherrschenden System=Theilung heraus wieder zurückzuführen in ihre ursprüngliche Einheit," d. h. „die Christliche Lehrwissenschaft als organische Einheit von Glaubens= und Sittenlehre aufzustellen" (Vorr. S. IV. und 45.). Nur müsse hierbei das Absehen von vorne herein darauf gerichtet sein, „daß die neue Lehr=Fassung nicht zu rasch abgeschlossen werde, und dann namentlich, daß sie, aus dem engen Zaun subjektiver Zeitbedürfnisse und Zugeständnisse herausgerückt, ihre selbstständige Stellung mit klarem Bewußtsein sich erringe aus der Natur der Sache heraus, die es gilt." Aus jener Rücksicht beschränkte sich der H. Verf. auf eine blos propädeutische Arbeit, und glaubte, zugleich im Hinblick auf die andere, einer streng ebenmäßigen Behandlung der einzelnen Theile sich überheben zu dürfen, dieselben bald gedrängter, bald gedehnter durchführend. Im übrigen finden sich die Hauptideen schon in seiner akademischen Antrittsrede (vom Jahr 1836) niedergelegt, und werden hier nur weiter entwickelt und praktisch angewandt. Ueber sein Verhältniß zu den Leistungen der Zeitgenossen erklärt er sich noch besonders bezeichnend dahin: beide Arbeiten sind nicht unter den Auspicien eines philosophischen oder theologischen Systems entstanden — —; aber zum vollsten Danke fühle ich mich ver-

pflichtet dem Gott der Gnade, der uns ein festes propheti- sches Geistes-Wort gegeben, das nicht nur als Licht scheinet in unsere Finsterniß, sondern auch als unvergänglicher Saa- me immer neu und originell die Wahrheit producirt für die einzelnen und die Zeitbedürfnisse. Eben aus der Zeit trage ich die Grundlage dieser Arbeiten in mir, da ich noch keine Systeme kannte ausser dem in seiner unverkennbaren Lebens- tiefe sich mir aufdringenden Christlichen u. s. w. (Vorr. VII.).

Nach dem Begriffe, welchen der H. Verf. von seiner Aufgabe sich gebildet, zerfällt diese von selbst in zwei Ab- schnitte, nämlich in die Erörterung der wissenschaftlichen Me- thode, oder wie er es nennt, „wissenschaftliche Syste- matisirung der Christlichen Lehre" (S. 2—48.), und in die Nachweisung der objectiven, innern Gliederung des „Elementar-Organismus der Christlichen Lehre" (S. 48—295.). Die „real genetische" Methode, welche er der wissenschaftlichen Theologie für allein angemessen erkennt und in scharfem Gegensatze gegen das speculative wie das empirische Verfahren vertheidigt, hat den „Real-Organis- mus der Christlichen Lehre zum Begriffs-Organismus zu machen; sie soll das Wesen der Christlichen Lehre nicht nur unmittelbar wiedergeben, wie es sich selbst setzt und offenbart mit einer innerlich verhüllten Consequenz: sie muß diese Con- sequenz enthüllen, indem sie das Ganze und Einzelne in strengem Gedanken-Gang eben so entwickelt, wie es in der Wirklichkeit im Offenbarungs-Gang entwickelt ist, und die Identität der Sachbestimmungen der Christlichen Lehre mit den Gedankenbestimmungen ihres Begriffes vollzieht. S. 40.

Diese Methode, welche der H. Verf. wiederholt und weit-

läufig genug §. 6—8. einschärft, ist nicht neu, und allgemeiner verbreitet, als er zu glauben scheint, wenn er auf Oetinger verweist, in welchem ihre Idee schon gelebt habe S. 35. Anm. Denn in allen Gegenständen der Erkenntniß hat man von jeher nach Objectivität als nach dem höchsten Gesetze gestrebt, d. i. nach Wahrheit, und überall war auch jenes wissenschaftliche Erkennen, welches das Object im Ganzen und Einzelnen so wieder zu geben strebt, wie es an sich ist, als das allein wahrhaftige anerkannt. Aber der emphatische Gebrauch dieser ältesten aller Methoden ist allerdings ganz neu, und schreibt sich von der Hegel'schen Schule her, wo sie unter dem Namen der dialectischen ein Dieterich aller philosophischen und theologischen Schlösser geworden ist. Es ist die Evolutions- oder Generationsmethode, nach welcher der Inhalt entsteht und sich entwickelt, „indem er durch das Denken hervorgebracht wird," wie sich diese Schule ausdrückt. Nicht als ob der Inhalt im Denken erst entstände oder durch das Denken gemacht würde, sondern die Dialectik zeigt nur das zweite Werden des einmal schon Gewordenen, des real schon Seienden. Diese Methode trägt den Beweis der Wahrheit alles dessen, was durch sie hindurch gegangen ist, schon an sich selber, und eben dieß nenne ich ihren emphatischen Gebrauch. Ein solcher Dialectiker sagt nämlich: Siehe! ich habe alle Willkühr und was man eigenes Belieben nennt, ausgeschlossen; ich habe die Sache sich selbst entwickeln lassen und bin gleichsam nur der Zuschauer der ganzen Sache, i. e. Begriffs-Bewegung, oder vielmehr ihr Exeget gewesen, indem ich dir ausdeutete, was der erste und der zweite Begriffssprung u. dgl. zu bedeuten hat. So richtig

nun die Idee dieser Methode ist, so verwerflich sind die Anmaßungen, die man damit durchsetzen will. Es verhält sich hier ganz eben so, wie mit gewissen ganz allgemeinen Systemsbezeichnungen, durch welche man leichten Kaufes eine mißbeliebige Ansicht beseitigt. Auf dem Gebiete der Philosophie ist der Pantheismus, auf dem der Theologie der Pelagianismus oder Semipelagianismus ein solches Medusenhaupt, womit man den Gegner ohne weiteres versteinern zu können glaubt.

Der Verf. weiß sich zwar ganz unabhängig von den Systemen der Schule und hat sich von jeher nur an die Bibel gehalten; dennoch kann er nicht in dem Sinne Bibliodidact sein wollen, daß er selbst die Methode des wissenschaftlichen Erkennens von daher leiten sollte, wie er denn auch neben jener Unabhängigkeit die vielfach fördernden Einflüsse älterer und neuerer Schriften dankbar anerkennt (Vorr. S. VI.). Ein Resultat solcher Einflüsse und zwar der Hegel'schen Philosophie ist das große Vertrauen, das er zu seiner real-genetischen Methode hat, und der noch größeee Nachdruck, mit welchem er auf ihre für die Theologie einzig heilsamen Früchte wiederholt verweist. Seine Methode selbst ist nichts anderes als die sog. dialectische Methode der Hegel'schen Schule, nur daß er viel zu fromm und bibelgläubig ist, um sich ihr mit der vollen Consequenz dieser Schule hinzugeben. In diesem Urtheile darf uns nicht irren, daß der Verf. nicht blos das reflectirende empirische Verfahren, sondern auch das speculative (dessen alleinigen Besitzes sich jene Schule rühmt) im Gegensatze zu seiner real-genetischen Methode aufführt; denn unter diesem versteht er ledig-

lich den Apriorismus, der logisch jeden Gegenstand nach vorherbestimmten Kategorien abhandelt, oder idealistisch aus reinen Begriffen construirt. Das letztere ist allerdings der dialectischen Methode, so sehr sie es auch in Abrede stellt, nichts weniger als fremd; aber es ist auch eine realistische Seite an ihr anzuerkennen, welcher sich der Verf. hingegeben, und von woaus er gegen das idealistische Moment sich so sehr verhärtet hat, daß wir ihn auf einen ganz unwahren, wenn gleich aus tiefer Frömmigkeit hervorgegangenen Realismus hinausgetrieben finden.

Der menschliche Geist ist ihm in jeder Weise nur der Grund, daß wir Wahrheit erkennen können, und in keiner Weise zugleich auch Quelle *) und Ursprung der Wahrheit. Wie wir die äußere Natur mit ihrem Inhalte und ihren Gestaltungen nicht produciren, sondern denkend oder erkennend das unabhängig von uns durch einen andern Geist schon Gedachte nur reproduciren, nachdem es sich uns geoffenbart; so ist ihm auch die geistige Welt durchaus ein schon Fertiges, ein reales System, welches sich offenbart und das wir nur reproduciren. Also muß jeder aus seiner isolirten Selbstheit herausgehen und nach der „Wahrheits-Offenbarung" sich umsehen.

Der Verfasser bekennt sich, trotz seiner vielfachen Protestationen gegen das empiristische Verfahren, doch nur zu der bekannten Aristotelischen Vergleichung unseres Geistes

*) S. 5. räumt er zwar dieses ein, nimmt aber ganz offenbar den Begriff Quelle völlig gleich bedeutend mit dem Begriffe des Grundes.

mit einer unbeschriebenen Tafel, zu jenem Empirismus, welchem auch der bekannte Popularphilosoph Garve huldigte, dessen Geistesrichtung er lobt und dessen ganz und gar empiristisch lautende Worte er folgendermaßen einführt: „Der nüchteren Garve, absehend von der selbstständigen Offenbarung des Unsichtbaren, sagt in dieser (des Verf.) Voraussetzung ganz richtig: „„so bald Jemand von dem Unsichtbaren mehr wissen will, als er durch seine Sinne und durch Schlüsse aus dem, was er durch sie erkennt, herausbringen kann: so muß er schwärmen oder dichten““. (Versuch über versch. Gegenst. aus der Moral Th. 3. S. 340.)“ S. 4. Was ist das anders als eine Umschreibung des bekannten Wahlspruches aller empirischen Realisten, des Aristotilischen: nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu? Es ist daher reine Selbsttäuschung und eine Art der oben belobten Emphase, wenn H. Beck von solchen Principien ausgehend das ihm nothwendige empiristische Verfahren nicht eingesteht, sondern mit einem andern Namen, der real-genetischen Methode, dagegen ankämpft, die er entweder gar nicht handhaben kann, weil sie seinem Grundprincipe spricht, oder für das erkennen muß, was sie allein ist und sein kann. Die Sache verhält sich aber, wie wir sogleich zeigen werden, mit ihm in der That so, daß er, ausgehend von dem frommen Bewußtsein des alle unsere Wahrheit weit übertreffenden, schlechthin geoffenbarten Schriftwortes und somit auf einen durch und durch empirischen Boden sich stellend, das Bedürfniß eines wahren, mehr als nur aposteriorischen unlebendigen und mechanischen Wissens gleich stark empfindet, nun aber, da er beide nicht zu vereinigen

und zu vermitteln vermag, wie sie sich denn auch gar nicht wirklich vereinigen lassen, das eine Princip neben das andere nur hinstellt, unvermittelt und unverbunden, abermals und wieder versichernd, daß es sich so verhalten müsse mit dem Glauben und Wissen zu beider Rechtfertigung. Es verhält sich aber dabei immer blos so, daß nachdem die objective göttliche Wahrheit zuerst in diesem ihrem dem menschlichen Geiste äußerlichen Character übermäßig, wenn ich so sagen soll, anerkannt worden, für das Interesse der Wissenschaft hintennach nur mehr ein unmächtiges Wort, die real-genetische Methode, übrig bleibt. In der Frömmigkeit ist unserm Verf. die Wissenschaft untergegangen, und wird diese nur noch durch einen Schwulst von Worten vertreten, weil sich dem Gefühle die Unzulänglichkeit dieser und jener, der einen und andern Bezeichnung nicht verbergen kann. Begreiflich. Denn was alle möglichen Ausdrücke bezeichnen, drückt doch dasjenige noch nicht aus, was das rechte wäre und gesucht wird. der Wissenschaft ihr Recht zu verschaffen, wo es schon unwiederbringlich verloren und dem Glauben aufgeopfert ist. Das Ringen und Kämpfen des Verf. nach dem rechten Worte, die Veräußerlichung durch einfaches und doppeltes Unterstreichen und Zusammensetzungen oft synonymer oft ganz heterogener Worte, wodurch ihre Bedeutung potenzirt werden soll rc., die Wiederholungen in der Darstellung der schon im Princip unmöglich gemachten Idee, das Streben, in der That zu bewirken, was sich nicht vollziehen läßt: das alles wird um ein Bedeutendes gesteigert durch die Schwierigkeiten und Unfügsamkeiten, welche jede Sprache dem Versuche, Gefühle und fromme Empfindungen begriffsmäßig

zu entwickeln, entgegengesetzt. Aus beiden muß man seine Schreibart erklären, welche einer Fluth verglichen werden könnte (wenn es eine solche gäbe), wo Welle auf Welle sich werfend keine weiter kommt und ein Thurm von Wassern sich bildet, der jeden Augenblick in sich selbst zerrinnt. Geben wir nun einen kurzen Ueberblick seiner Ansichten.

Die christliche „Lehr-Wissenschaft" ist zunächst an die „gläubige Gnosis" gewiesen, und diese ruht auf dem „Glauben" S. 1—8. „Glaube ist das erste und Grund-Element der Christlichen Lehr-Wissenschaft, nicht aber in dem einseitigen Sinn eines blos psychologischen Zustandes, einer innerlichen religiösen Bestimmtheit, noch in dem eines blos äußerlichen Religions-Inhaltes, sondern beides in sich vereinigend mit spezifischer Beziehung auf das Christenthum, als die Glaubens-Religion x. e., sofern seine Lehre der substanzielle Glaube ist, und nur der dynamische Glaube seine Lehre substanziell in sich hat — also nur die in den Menschen als geistiges Eigenthum eingegangene, dynamitisch ihm immanent gewordene Christliche Lehr-Substanz verstehen wir hier unter Glauben" *) S. 8. „Er ist der Ursprung und Quell des wahren Wissens und Erkennens in allen seinen Entwicklungsstufen, auch der wissenschaftlichen, formell und materiell die Wahrheit, sofern die wesentliche Wahrheit gewußt wird im Glauben in der rechten Wahrheits-Weise" S. 11. Die

*) Die verschiedenen Nüancen des Druckes berücksichtigen wir bei den folgenden Anführungen nicht weiter.

Bedingungen der christlichen Gnosis sind dem Verfasser: Erstens das objective Christenthum im Glauben, das „urkundliche Lebens-Organ“ desselben, das „eigene Lehr-Wort des Christenthums in seiner Lehr-Urkunde“ S. 13. Dieses Christenthum als Object der Wissenschaft will er strenge geschieden wissen von dem christlichen Bewußtsein, dem gläubigen Selbstbewußtseyn. Dieses soll sich niemals identificiren mit dem objectiven Christenthume; sondern so wie es schlechthin außerhalb des subjectiven individuellen Glaubens in der Schrift objectivirt ist, muß es die Lehrwissenschaft aufnehmen. Zweitens die Principien und die Methode der Wissenschaft. Der Verf. bemerkt sehr wohl, daß von dieser Seite ein veränderlicher Character in die christliche Lehr-Wissenschaft komme: „Denn die Wissenschaft ist in einer beständigen Fortbildung begriffen, während der Glaube in seiner Objectivität ewig derselbe ist.“ Aber doch will auch hier der Verfasser alle Subjectivität verbannen, für das Mannigfache das schlechthin Eine, für das mehr oder weniger Willkührliche oder Beliebige das schlechthin Nothwendige setzen; kurz, er glaubt das wissenschaftliche Element eben so sehr objectiv und unabhängig von allem außerhalb des Glaubens selbst festgestellt, wie es dieser selbst ist. Die Nachweisung dessen wäre von hoher Wichtigkeit; aber mehr als Versicherungen und unvermittelte Behauptungen finden wir nirgends. Er bemerkt, der Glaube wie die Wissenschaft weisen auf diese Objectivität hin. „Schon die *Wissenschaft* strebt mit aller ihrer Unruhe nur dahin, ihren Gegenstand immer mehr so zu fassen, wie er sich selbst gibt; und der *Glaube*, eben indem er mit seiner unendlichen Lebensfülle zwar jede Fas-

fungsform, die ihn nicht geradezu abstößt, zu segnen weiß, aber auch, durch seinen unbezwinglichen Lebenstrieb immer reicher wieder die enge Form anfüllend, das alte Gefäß zersprengt: eben dadurch drängt er die ächt wissenschaftliche Forschung immer mehr dahin, für seinen überreichen Inhalt auch die in ihm selbst liegende Form und Fassung zu finden" S. 16. Allerdings ist dieß das Ziel des wahren Glaubens und der ächten Wissenschaft; aber dieses Ziel ist eine Gränze, welche nicht überschritten werden kann. Indem der Verf. die Objectivität des wissenschaftlichen Elementes, in demselben Maaße wie die des sachlichen behauptet, steht er auf einem imaginären Boden und täuscht sich nur selbst. Aussprechen läßt sich wohl diese Idee, aber nicht auch vollziehen, wie der Verfasser denn auch jenes gethan, dieses nicht vermocht hat. Es ist ihm nicht gelungen und wird keinem gelingen, die Subjectivität des Geistes, unzertrennbar mit dessen Freiheit, auszulöschen, ausser vielleicht den Anhängern des servum arbitrium, nach deren Glauben der christliche Glaube als ein schlechthiniges Product ausschließlich der göttlichen Gnade in jeder Beziehung dem Menschen innewohnt; denn die göttliche Gnade ist unwiderstehlich und wer wollte sie hindern, den Glauben auch zum wissenschaftlichen im Menschen zu gestalten, zur Gnosis, welche ja bekanntlich nach der Schrift eine Gabe des hl. Geistes ist. Nur müßte die rechte Consequenz noch weiter gehen und zugleich jene Ansicht von dem serv. arbit. und von den Wirkungen der göttlichen Gnade in ihrem Verhältniß zur wissenschaftlichen Erforschung und Darstellung des Glaubens zugleich für ein Product der göttlichen Gnade erklären. Das ist erst die

rechte Spitze jener bekannten, aus dem horror Pelagianismi hervorgegangenen Frömmigkeit, wenn die wissenschaftlichen Methoden unmittelbar auf Gott zurückgeführt werden, und wir können das die fromme Emphase des Gebrauches der dialectischen oder speculativen Methode nennen.

Der Verf. hat diese Klippe wahrgenommen, und ist bemüht, ihr auszuweichen. Er bemerkt, der Glaube werde damit nicht geehrt, wenn man dem denkenden Geiste oder der Vernunft nur eine passive Stellung anweise; eine wesentliche und nothwendige Geistes-Kraft oder Thätigkeit könne doch nie auf ein rein leidendes Verhältniß verwiesen werden S. 17. Aber, fragen wir, was wird denn nun gewonnen, wenn man für das Wort passiv das Wort receptiv einführt? Sehen wir zu, wie der Verf. über den entscheidenden Punct seines ganzen Versuches hinwegkommt. „Nicht passiv, sondern receptiv muß zunächst unser Geist zum Glauben sich verhalten, um ihn in sich in seiner eigenen Lebendigkeit zu empfangen; und diese ursprüngliche Geistes-Receptivität für den Glauben ist eben das lebendige Gewissen. .... Diese Receptivität ist aber Thätigkeit, kein bloßes Erleiden, ist ein geistiges Ergreifen dessen, wovon eben der Geist ergriffen wird. — Aus dieser Receptivität entwickelt sich die spontane Geistesthätigkeit innerhalb des Glaubens, nicht aber so, daß sie nun den Glauben aus den etwa blos allgemeinen Wahrheiten und Berührungen desselben selbst erzeugte — denn auch so ist unsere Geistesthätigkeit nicht productiv, daß sie dem Glauben erst die volle Lebensgestalt verliehe; wie er sie selbst schon in sich hat, so gibt er sie auch sich selbst innerhalb des Geistes; dieser kann und soll nur repro-

duciren das Glaubensleben immer treuer und vollständiger, aber mit bewußter und freier Selbstbestimmung in der seiner Freithätigkeit zugewiesenen Sphäre" S. 17. 18. Das kann aber alles doch nicht mehr sagen wollen als: der Geist soll zusehen dem Treiben und Wirken des Glaubens in seinem Gewissen, und dieses Zusehen das er hat, soll er sich nicht entreißen lassen, sondern ganz frei und mit offenen Augen betreiben, um so mehr, als seine Freiheit und selbsteigene Klarheit ganz und gar nur in diesem Zusehen besteht. Wenn man daran noch zweifeln wollte, so tritt der Verfasser unmittelbar darauf, gleich als hätte er der Wissenschaft schon zu viel eingeräumt und dem Glauben sein Recht vergeben, mit der Erhebung des letztern wieder so stark hervor, daß darüber dem Geist fast alles Licht und alle Kraft, selbst die des Zusehens, erlischt. Die Vernunftthätigkeit als reproducirende werde durch und durch vom Glauben getragen, durch und durch von ihm beschränkt. Der Glaube ist selbst schon ein System, aber nicht wie ein menschliches Lehrsystem, „das zu seiner Verarbeitung in andern die entsprechende Begabung und selbstthätige Begreifung nicht als eigene Beilage kann mit sich führen, sondern voraussetzen muß"; er ist ein „gottbegeistertes Object, das nicht nur so viel Geistiges uns aufschließt, als wir schon zum Voraus Begriffs-Fähigkeit und Thätigkeit haben, sondern den alten Geist schafft der Glaube in einen neuen um, zu seinem eigenen Leben ihn heraufbildend, und verklärt aus sich selbst die natürliche Begriffs-Fähigkeit und Thätigkeit stufenweise in die geistliche Sphäre". Der Glaube selbst geht zwar nicht ohne eine Geistesthätigkeit in den Men-

schen ein; allein diese besteht doch nur in einem Aufnehmen, also in einem Kleinsten von Freithätigkeit, und in keinem Falle ist dieses Aufnehmen eine begreifende Thätigkeit, sondern alles Begreifen, alles wissenschaftliche Durchdringen des Christenthums „setzt eine bestimmte Durchbildung des Geistes im Glauben voraus“, so daß wie die Substanz des Glaubens, so auch ihre geistige Gliederung, die Attribute und Modi seiner Entfaltung für den Geist, kurz die Wissenschaft des Glaubens selbst ein Product des Glaubens ist gegenüber unserer Receptivität, welche, damit sie ihn reproduciren könne, erst aus dem Glauben als eine neue Schöpfung hervorgehen muß.

So spinnt der Verfasser durch den ganzen ersten Abschnitt, trostlos sich abmühend, ein Thema durch, welches einerseits auf einer verfehlten Erkenntnißtheorie, andererseits auf einer wahren Vergötterung der hl. Schrift beruht. Dem Vorausgegangen zu Folge können wir nun zwar unmöglich erwarten, daß er im zweiten Abschnitte am Christenthume die so instruirte Aufgabe wirklich durchführen werde; denn sie ist auf ein Unmögliches gestellt; aber doch wird es für uns von Bedeutung sein, zu sehen, wie weit der Versuch dem vorgesteckten Ziele nahe gebracht worden, und von welcher Art derselbe, abgesehen von den vorgegebenen Principien, seinem wirklichen Fundamente nach sei. Indessen befindet sich der H. Verf. gewißermaßen in einem unzugänglichen Lichte, indem es uns, soferne wir seiner gnostischen Theorie glauben, unmöglich sein dürfte zu erforschen, wie der Glaube in ihm zur Wissenschaft sich durchgebildet. Allein die so oder anders durchgebildete Wissen-

schaft des Glaubens zu prüfen, kann doch kaum dem menschlichen Geiste ganz entzogen und wiederum der Glaubensproduction in der Art unterstellt werden, daß die Vernunft dabei nur reproductiv thätig zu sein vermöchte.

Den Anfang für den „Elementar-Organismus" der Christlichen Lehre zu finden, d. h. das durch und im Glauben zuerst Gesetzte, ist dem H. Verf. schwer geworden. Und in der That ist dieß der schwierigste und entscheidende Punct. Erstens darf die Untersuchung der christlichen Lehrwissenschaft nicht über das Christenthum hinaus auf den Boden einer sg. philosophischen Theologie gehen S. 48 f., sodann darf sie aber auch, „um sich nicht selbst vorzugreifen", von dem Begriffe der christlichen Religion nicht ausgehen, sondern muß sich an einem Begriffe im Allgemeinen genügen lassen, „um, was das Christenthum hierüber lehre? zu erforschen" S. 50. Er faßt deßhalb die Religion vorerst ganz allgemein als Beziehung des Menschengeschlechts zu Gott. Weiterhin lehrt er, was Religion nicht sein könne; und nun erst läßt er die positiv biblischen Sätze folgen S. 58 ff. Wenn dieß ein anderes als das gewöhnliche Verfahren sein soll, so ist es nach dem im ersten Abschnitte genommenen Standpuncte nicht consequent; ist es aber consequent, so ist es nur das ganz gewöhnliche Verfahren, das der Verf. doch zurückweisen wollte. Nämlich vorausgesetzt, die vor uns liegende Untersuchung sei nur die Reconstruction der schon vorher im Geiste vollzogenen; so kann der Verfasser weder daß die christliche Lehre Religion, noch daß die Religion im Allgemeinen Beziehung des Menschengeschlechts zu Gott sei, im Voraus wahrhaft wissen wollen, sondern bei-

des ergibt sich erst innerhalb der Glaubensreproduction selbst. Und doch stellt er diese Sätze unabhängig von dieser oder von der Bibellehre dar und geht mithin theils logisch, theils aber auch metaphysisch über das Christenthum hinaus. Er brauchte sich nur ganz einfach darauf zu berufen, daß der Eingang der Untersuchung nur formal das Erste an dem Objecte selbst sei, und daß es in den allgemeinsten Abstractionen, welche aber ihre Wahrheit nur im Objecte selbst haben, bestehe. Nimmt er aber die Ordnung der Abhandlung so wie sie vor uns liegt als die ursprüngliche, im Object selbst gegründete, so räumt er den vorläufigen Sätzen eine Wahrheit außerhalb der Glaubensproduction ein, während sie eine solche, weil wesentlich zum Glauben gehörend, doch nicht haben können. Oder ist es nicht ein wesentliches Glaubenselement, daß das Christenthum Religion sei, und wiederum ein solches, daß Religion Beziehung des Menschengeschlechts zu Gott sei? Davon gar nicht zu reden, daß er nur in der positivsten Voraussetzung dessen, was die Religion des Glaubens ist, anzugeben vermochte, was Religion nicht ist. Im übrigen hat er die Ansicht, nach welcher das Wesen der Religion im Gefühle liegt, mit besonderer Rücksicht auf Nitzsch, aus guten Gründen zurückgewiesen.

Sofort beschreibt der Verf. das Wesen der Religion, ihre nothwendige Entwickelung, ihren subjectiven und objectiven Character S. 50 — 91. unter Zugrundlegung des „Schriftwortes" auf eine so durch und durch subjective Weise, daß wir überzeugender als je von der Macht des alles und jedes producirenden Glaubens überführt wurden. (Wobei nur im Vorbeigehen erinnert werden mag, daß die

citirten griechischen Wörter meistens ganz fehlerhaft gedruckt sind vgl. S. 63. 66. 67 68. 69. 70. 71. 95. 99. 102. 132. 171 u. a.). Als Beleg führen wir einiges an: „Nach Hebr. 11, 1. liegt in der Wurzel des Glaubens Objectives und Subjectives noch ungeschieden in einander: er ist Eingründung, lebensgründliche Innerlichkeit (Hypostase objectiv und subjectiv (unzeitlicher Güter, und Zucht (objectiv und subjectiv) unsichtbarer (!) Gesetze, die substanzielle und potenzielle Gegenwärtigkeit einer Zeit und Raum übersteigender Welt" S. 62. „Vermöge dieser realen Innerlichkeit des Glaubens ist der Mensch von den ältesten Zeiten her ein Bezeugter (ἐν πιστει μαρθυρηθεις): sein Glaube als Subjectivität, die Gläubigkeit ist ursprünglich nur empfangend, receptiv, indem die innere Glaubens-Realität durch eigene Bezeugung ihre grundwesentliche Wahrheit und Kraft zum Bewußtsein bringt. Also wäre Gläubigkeit in ihrem innern Anfang: überweltlichen Gütern und Gesetzen sich eingegründet und unterworfen wissen, und überweltlich sich bestimmen oder bezeugen lassen Hebr. 11, 1. 2." S. 65. Je mehr wir nun einräumen, daß diese und ähnliche Erklärungen der Schrift ein Product des Glaubens des Verf. seien, um so merkwürdiger kommt es uns vor, daß sie so wenig mit derselben übereinstimmen, obgleich der Verf. seinen Glauben nur aus der Bibel haben will und haben kann. Der Geist hat sich aber, das sieht man bei der Behandlung der Bibel am klarsten, wider Willen aus der angewiesenen Stellung der bloßen Reproduction emancipirt und von seinem unveräußerlichen Naturrechte der Selbstthätigkeit vollen Gebrauch gemacht. Denn

was der Verfasser des Hebräer-Briefes sagt, um bei dem bisherigen Beispiele stehen zu bleiben, das ist nur so viel: Der Glaube ist der unwandelbare, feste Grund des Ewigen, das wir zu erlangen hoffen, und die zweifellose Gewißheit des Unsichtbaren, das wir erkennen; oder wie Hugo von St. Victor, den Satz subjectiv wendend, treffender sagt: per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero, quod ea nos sumus habituri confidimus (s. Tholucks Komment. z. Br. an d. Hebr. S. 368).

Werden wir uns mit Uebergehung dessen, was über die „falsche Religion oder Unglaube im Allgemeinen" S. 91—115. vielfach treffend, wenn gleich nicht in Gemäßheit des aufgestellten Princips, gesagt ist, zu dem Abschnitte über die wahre oder Glaubens-Religion des A. u. N. T., oder wie der Verf. jene als die „besondere Glaubens-Religion" diese als die „vollkommene Glaubens-Religion" bezeichnet. „Die Offenbarung, sagt der Verf. S. 129 f., constituirt sich als eine besondere im A. T. durch einen in die Grundoffenbarung hineingebauten historisch-positiven Offenbarungs-Organismus, worin die Wahrheits-Religion in ursprünglicher Reinheit und immer tieferer Vollständigkeit mit positiver Lebendigkeit, concreter Stärke und fortschreitender Systematik das Glaubens-Leben neuproducirt und herausbildet mitten unter den historischen und positiven Irreligionen". Die patriarchalische Offenbarung macht den Anfang, welche in der Aussonderung Einer Person sammt Familie „gleichsam eine neue Glaubens-Hypostase" der Welt eingepflanzt habe. „Wenn sich die allgemeine Offenbarung von der urschöpferischen Gnade aus begründet und vermittelt

durch allbezeugende Gnade *μαρτυρειν*; so familiarisirt sich gleichsam die letztere in der patriarchalischen Offenbarung zur besonders berufenden Gnade, *καλειν*, Hebr. 11, 8. vgl. 5, 2. 4. 5. in Form bestimmter Gottes-Rede und Gottes-Erscheinung Genes. 15, 1. vgl. 17, 1. 18, 1., worin der wahre und lebendige Gott sich namhaft und angesichtlich macht" S. 122. Als Inhalt dieses Anfanges der besondern Offenbarung wird herausgehoben „ein Gottesbegriff, ebenso universell genauer bestimmt, indem es von der *θειοτης* zum allmächtigen Gott Himmels und der Erden, אֵל שַׁדַּי, kommt, als positiv werdend in der Bestimmtheit des Bundes-Gottes und Patriarchen-Gottes Hebr. 11, 16. Genes. 14, 22. 17, 1. 24, 3. 28, 3. Exod. 3, 6. 6, 3. und zugleich typisch eine ewige Bestimmtheit in sich schließend Genes. 17, 7. Hebr. 11, 10". Als ethische Frucht wird angegeben zunächst negativ: selbst- und weltverläugnende Aneignung der göttlichen Rechtfertigung oder Entsündigung in unermüdlichem Festhalten an den göttlichen Segens-Zusagen, und positiv: nicht bloßes Wohlverhältniß zur göttlichen Weltordnung, sondern Wandel im Werk und Weg des persönlich gegenwärtigen Gottes als ihres Gottes mit Gehorsam gegen seine besonderen Weisungen und Vorgenuß seiner *κληρονομια*, Genes. 17, 1. 18, 19. — die *τελειωσις* ihrer *πιστις* Jacob. 2, 21. f.; dieses alles versiegelt durch die *σφραγις της περιτομης* als *σημειον* der *δικαιοσυνη της πιστεως* mit Einschluß der *κληρονομια* Röm. 4, 11. 13. S. 424. — In diesem Stile fährt der Verf. fort, die Entwickelung der altteſt. Offenbarung zu characterisiren und den dogmatischen und ethischen Gehalt der Ent-

wicklungsstufen darzulegen. Im Rückblick auf das Vorausgegangene können wir uns weiterer Bemerkungen füglich überheben, und eben so die Abschilderung der „vollkommenen Glaubens-Religion“ S. 137 — 159. nur kurz berühren. Diese stellt sich dem Verfasser dar: „als die vollendete Offenbarungs-Oekonomie, welche die überweltliche Lebens-Substanz und Lebens-Kraft aller früheren Offenbarung durch eigene selbstständige Lebensfülle verklärt in ihre urbildliche Wesenhaftigkeit, und vereinigt in sich als einem allseitig durchgebildeten Organismus“ S. 143. Es versteht sich zum Voraus, daß es dem Verf. noch viel schwerer wird, die Idee der christl. Offenbarung auseinander zu legen in ihre wesentlichen Momente, und dem Gedanken „der unmittelbar allgegenwärtigen Vater-Offenbarung in vollständig gottmenschlicher Verpersönlichung durch die wesenskräftig vollzogene Lebens-Erscheinung der vollen Gottes-Persönlichkeit in dem vollendet freien Menschen-Typus Jesu Christi“ zu seinem rechten Ausdruck zu verhelfen. Genießbarer sind die apologetischen Bemerkungen in dem Abschnitte über die „Selbst-Rechtfertigung der Christlichen Offenbarung“ S. 159—177, und der Anhang über Wunder und Weissagung S. 178—205.

Eine vorzügliche Stelle nimmt nach den Ansichten des Verf. die Lehre von der Schrift S. 206—266 ein, wo er zuerst die Nothwendigkeit der Offenbarungs-Urkunde darzustellen, sodann die „Selbst-Rechtfertigung“ derselben nachzuweisen, und zuletzt ihre Quelle und Kennzeichen anzugeben sucht. Wie hoch der Verf. die Schrift zu stellen genöthigt ist, geht aus seinen Principien hervor und ist von uns schon

oben angedeutet. Und sicherlich hat er keine von all' den Consequenzen, zu denen er sich gleich von Anfang verpflichtet hat, mit solcher Umständlichkeit, Treue und blinder Strenge durchgeführt als diese. Es ist reine Vergöttlichung der Schrift, was er zu expliciren und zu erhärten sucht, und jener bedeutende Cyklus theologischer Disciplinen, welcher ganz und gar auf die endliche, zeitliche und menschliche Seite derselben gebaut ist, fällt bei solchen Principien in sich selbst zusammen. Die historische Kritik, die wissenschaftliche Auslegung der hl. Schrift, Zierden der neuern theologischen Wissenschaft, müssen sich verkriechen vor diesem dogmatischen locus de scripturis; und es ist bei solchen Ansichten nur consequent, wenn man die Urheber der kritischen Bibelforschung geradezu verdammt, wie es ganz neuerlich Heinr. Leo, weil er seine Kirche durch sie gefährdet glaubt, gethan hat. Unser Verf. erklärt: gegen den lehrwissenschaftlichen Gebrauch äußerlich historischer oder empirischer Gründe und die fides humana ihrer Verfasser, welcher dann erst ihre fides divina angereiht wird, erheben sich, abgesehen von der anerkannten (?) Sterilität (!) dieses Verfahrens, mannigfache Bedenklichkeiten S. 222. So wurde es bis jetzt allgemein gehalten. Man konnte sich überall nicht so weit vergessen, die hl. Schriften, was sie als solche auch immer sein mögen, in ihrer endlichen Bedeutung gänzlich zu verkennen, man konnte sich nicht entschließen, die hl. Schriftsteller den zeitlichen und rein menschlichen Verhältnissen mit einem Schlage zu entziehen, um sie entweder zu einer Art von göttlicher Persönlichkeit zu erheben, oder als durch und durch passive Instrumente in der Hand Gottes unter die Stufe

herabzudrücken, über welche man sie hinauszusetzen gedachte. Die Theologen der ältesten und jüngsten Zeit, Origenes und H. Augusti in Bonn, welche doch aufs äußerste sich abgemüht, die Schrift und ihre Urheber so sehr zu verherrlichen als es nur immer gehen mochte, konnten nicht umhin, „wie in der Christologie, so auch in der Lehre von der hl. Schrift zwei Naturen oder Elemente“ zu unterscheiden. „Nach ihrer menschlichen Natur ist sie ein von Menschen und für Menschen geschriebenes Werk, welches einem bestimmten Zeitalter und einer gewissen Nation angehörend, nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Form nach, als ein Product der Literatur zu betrachten und in Ansehung seiner Geschichte und Erklärung als solches zu behandeln ist u. s. w.“ *). Wogegen von unserm Theologen das wahrhaft menschliche an Christus zwar anerkannt, bei seinen Schülern aber und ihren schriftstellerischen Producten verlängert oder doch bei weitem nicht in dem Maaße, als das göttliche Moment, eingeräumt wird. Und welches sind denn nun die Bedenklichkeiten gegen die biblische Kritik und die Anerkennung der fides humana der hl. Schriftsteller? Hier hat der Verf. aus seinem mystischen Dunkel Dinge zu Tage gebraucht, welche an's Unglaubliche streifen. Mag er selbst reden, damit wir nicht in Gefahr gerathen, des Mißverständnisses oder einer falschen Relation beschuldigt zu werden. Erstens „handelt es sich nicht um die Frage, was einen Menschen veranlassen könne, die Ansicht zu haben, diese Schriften seien ächte

*) Augusti, Vers. einer hist. dogm. Einleitg. in d. hl. Schr. Leipz. 1832. S. 102 f.

Schriften, im gemein-historischen Sinn — dazu kann Manchen das Zeugniß seines gelehrten Vaters eben so gut bestimmen, als das der Kirchenväter; sondern die Glaubensfrage gilt es für die Glaubenswissenschaft: worauf der lebendige Glaube an diese Schriften, welcher dieselben als ächte, göttliche Offenbarung dem Menschen eingründet und aneignet, beruhe? und so dürfen die Zeugnisse für die Aechtheit des Offenbarungs-Characters unserer Schriften weder aus dem Zusammenhange mit dem christlichen Glaubensleben, aus welchem sie hervorgehen, noch mit demjenigen, welches allein ein so bedeutendes Interesse an ihnen nimmt, herausgerissen werden. Um hier das Rechte zu finden. frage jeder gläubige" (allerdings so gläubige) „Theologe sich selbst, wodurch er seines Glaubens an die Schrift unerschütterlich gewiß sei, ob durch Herbeischleppung einer moles äußerlicher Zeugnisse über den Verfasser jeder einzelnen Schrift, oder durch etwas Anderes, um wenigstens Andern nicht zuzumuthen, ihren Glauben rein empirischer Instanz zu unterwerfen, welcher auch der gläubige Theologe, wenn sie seiner anders woher gewonnenen Ueberzeugung widersprechen würde, im Bewußtsein der geistigen Freiheit seines Glaubens diesen nimmermehr zu unterwerfen sich überwinden würde. Und wie fern ab vom Glaubensgebiet in das roh Empirische hinein verirrt sich die Behauptung, daß selbst Heiden als gültige Zeugen in Sachen der Prüfung unsrer hl. Schriften anzunehmen seien, während der Naturforscher das rohe Erfahrungszeugniß des in das Heiligthum des Naturlebens uneingeweihten Haufens bei jeder Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit eines Naturphänomens als

profan von sich weist, und eben nur auf solche Zeugen ein Urtheil baut, deren empirische Wahrnehmung unter den Auspicien und Kriterien eines mit dem Naturleben vertrauten Geistes, und einer in dasselbe vertieften Beobachtung Statt findet.“ Aber erst wie würde der wortlustige Verf. den Irrthum bezeichnet haben, den er nicht zu kennen scheint, daß man das Zeugniß der Häretiker und selbst der Feinde des Christenthums für die Aechtheit der hl. Schriften sogar noch höher stellt, als das der Christen und der orthodoxesten Väter. Denn man will ja nicht von ihnen erfahren, ob sie göttlichen Inhaltes sind, nicht einmal nur, ob sie glaubwürdig sind, welch' letzteres sie auch meistens verneinen; sondern ob sie von den Verfassern herrühren, denen sie die kirchliche Ueberlieferung zuschreibt. Und da diese Ueberlieferung dabei ein hohes Interesse hat, jene keines, im Gegentheil ein Interesse die Unächtheit zu behaupten, so legen wir doch offenbar mit Recht ein sehr großes Gewicht auf sie. Ein Zeuge der aussagt, was er, wenn es irgendwie möglich wäre, bestreiten würde, ein solcher Zeuge ist doch bedeutend. Ihm thut es ein Kirchenvater so wenig zuvor, als ein gelehrter Pastor, obgleich der Unterschied zwischen einem Pastor und einem Kirchenvater, welche der Verf. in diesem Puncte gleich stellen wollte, noch beträchtlich, sehr beträchtlich ist. Denn ein gelehrter Pastor des 18ten oder 19ten Jahrhunderts mag allenfalls wissen, was die Kirchenväter über die Verfasser der hl. Schriften bezeugt haben, aber um selbst zu zeugen, dazu ist er viel zu spät daran; sein Gedächtniß ist zu kurz, die Distanz bis zu dem Zubezeugenden zu lang. Ganz mit Recht hält man nämlich in menschlicher

und göttlicher Geschichte, obgleich der Verf. eine Ausnahme gemacht wissen möchte, den Augenzeugen für den ersten und alle andern schätzt man sofort — ceteris paribus — im umgekehrten Verhältnisse der Zeitentfernung von der Sache selbst, die es zu bezeugen gilt, ab. Aber allerdings die Glaubwürdigkeit, die Göttlichkeit der hl. Schriften ist noch etwas anderes als ihre Aechtheit, und wir selbst sind weit entfernt zu glauben, daß diese ohne weiteres mit jener gegeben sei, aber auch eben so weit entfernt zu behaupten, daß sie ohne jene schon für sich allein ganz unmittelbar feststehe, daß die hl. Schriften glaubwürdig, daß sie göttlich sind, bloß darum und in soweit, als sie sich als solche dem Glauben unmittelbar und unfehlbar bezeugen. Denn es ist nicht an dem, was Calvin sagt und worauf sich der Verf. stützt S. 206.: Quod autem rogant, unde persuadebimur a Deo fluxisse scripturam, nisi ad Ecclesiae decretum confugiamus? Perinde est ac si qnis roget: unde discemus, lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert. quam coloris sui res albae ac nigrae, saporis suaves et amarae. Nichts zu sagen von denen, welche, außerhalb der christlichen Kirche stehend, dieses Licht der Schrift, so lange sie ihnen auch entgegengehalten wird, und so oft sie in dieselbe hineingeblickt, als Licht nicht erkannt; so bezeugen die Häretiker der ersten und folgenden Zeiten des Christenthums, es bezeugen so viele Christen innerhalb dieser oder jener Confession, besonders gerade derjenigen, welche den aufgeführten Satz zu dem ihrigen gemacht, — das gerade Gegentheil, indem sie bald diese bald

jene Schrift als göttlich verwerfen. So wie die Schrift glaubwürdig und göttlich ist, ist sie es objective und ganz unabhängig von der Art und Weise, wie sie sich dem Einzelnen bezeugt, aber nicht unabhängig von dem Gesammtbewußtsein, aus welchem sie hervorgegangen, nicht unabhängig von dem Geiste, der sie aus sich erzeugt hat. Zu diesem nothwendigen subjectiven Momente der objective und an sich glaubwürdigen und göttlichen Schrift gehört vor allem das Bewußtsein ihres zeitlichen Ursprungs, daß sie aus dem Kreise des geistigen Lebens, für welches sie zeugt, abstamme, und das Bewußtsein der Ursprünglichkeit ihres Inhaltes. Und dieses letztere ist ohne äußere Vermittelung nicht möglich, findet sich auch nirgends ohne sie. Denn allen bezeugt sich die Ursprünglichkeit der Schriflehre nur in wiefern sie in der Kirche, in dieser oder jener, nur in wieferne sie von dem göttlichen Geiste des Christenthums gezogen, von der Kraft seiner Gnade erwärmt sind. Es ist eine tiefe Wahrheit, welche Irenäus (adv. haeres. III, 24.) ausgesprochen hat: ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: aber man darf die beiden Sätze nicht trennen, um sich vorzugsweise an jenen oder diesen zu halten, noch viel weniger sie umstellen und sagen: ubi Spiritus Dei, ibi et Ecclesia, et ubi Ecclesia illic Spiritus Dei et omnis gratia; dieß wäre der Kanon einer unsichtbaren Kirche, von welcher hier nicht die Rede sein kann, indem für sie die heilige Schrift kein Moment, geschweige das principale Moment ist, wie der Verf. will. Ohne die Annahme jenes Kanons bei der Voraussetzung der erscheinenden Kirche und ohne die Vermittlung des

Schriftmomentes durch das kirchliche läuft alles auf den Quackerianismus hinaus, welchem das Wort zu reden der Verf. sich doch nicht vorgesetzt haben kann.

Als zweiten Grund führt der Verf. an: „Die fides divina begründet und bestimmt, wo es sich um Bezeugung des Göttlichen handelt, zugleich auch die fides humana, nimmer aber diese die erstere; denn mit aller menschlichen Verständigkeit und Ehrlichkeit und mit den sonstigen vortrefflichsten, natürlichen Zeugen-Eigenschaften ist ein Berichterstatter noch nicht zum glaubwürdigen Zeugen göttlicher Dinge und einer Offenbarung gestempelt u. s. w." S. 223. f. Der Verf. spricht hier, als ob das Christenthum lediglich eine Idee, eine Lehre wäre. So ist es aber nicht, sondern das Christenthum ist ursprünglich Geschichte, Offenbarungs*thatsache*, und nur in sofern Offenbarungs*lehre*. Alles Thatsächliche aber, sofern es nicht in Visionen und Extasen vor sich geht, wird überall auf die gleiche Weise vernommen, überliefert und beglaubigt. Was soll es z. B. heißen, wenn für die Thatsache der Auferstehung Jesu blos als Thatsache eine fides divina gefordert wird? Nichts anderes, als daß Jesus nicht wirklich auferstanden, sondern blos für den gottbegeisterten Sinn der Apostel auferstanden wäre, als *δαιμόνιον ἀσώματον* (vgl. Hieron. de vir. illustr. cap. 16. und Luk. 24, 39.).

Drittens. „Durch die empirische Authentie, oder natürlich menschliche Wahrhaftigkeit der biblischen Verf. läßt sich die Wahrhaftigkeit ihrer Darstellung, d. h. die ächte und reine Ueberlieferung des Christenthums als Offenbarung des göttlichen Geistes um so weniger vermitteln, wenn eine Theo-

logie selbst den Grundsatz geltend macht: der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geiste Gottes; wenn sogar die nachgewiesenen Verfasser selbst nach ihrer eigenen Erzählung, so lange sie blos die Eigenschaft der fides humana an sich haben, sich als unfähig zeigen, die hohe Offenbarung Christi auch nur zu vernehmen, viel weniger mit reinem Verstand sie weiter zu bilden; wenn sie selbst sogar da, wo sie des göttlichen Geistes bereits sich rühmen, das, was sie für sich sagen, unterscheiden von dem, was sie im Namen des Herrn mit Offenbarungs-Auctorität sagen 1 Kor. 7, 10. 12. 40.; wenn sie Gal. 1, 8. die Unächtheit des Zeugnisses selbst nicht einmal durch die Auctorität eines Apostel- oder Engel-Namens schlechthin ausgeschlossen annehmen, oder 1 Joh. 4, 1. ff. gegenüber so mancher Pseudo-Offenbarung, nicht auf Namensprüfung, sondern auf Geistesprüfung hinweisen u. s. w." S. 224. ff. Aber wer in aller Welt will denn durch die menschliche Auctorität der heil. Schriftsteller die Göttlichkeit des Schriftinhaltes begründen? Die Schriften Pauli z. B. sind göttliche Schriften (um in dem Dogmaticismus des Verf. zu reden), nicht weil sie Paulus geschrieben, sondern weil Paulus unter Eingebung des göttlichen Geistes geschrieben; auf der andern Seite kann man aber doch auch nicht sagen, weil die Schriften inspirirt sind, deßhalb hat sie Paulus geschrieben, sondern sie sind deßwegen inspirirt, weil sie Paulus geschrieben. Die Inspiration haftet überall an gewissen Personen, und nirgends sind inspirirte Schriften vom Himmel gefallen. Indem man aber glaubt, daß die Inspiration an gewissen Personen hafte, so fragt man nicht nur wer diese Personen seien, unter welchen Verhältnissen sie ge-

lebt und wie sich ihr rein menschliches Verhältniß bis zu jener Stufe der göttlichen Begeisterung verklärt habe, in welcher sie göttliche Schriften schrieben (: Judas war ja auch ein Begleiter und Apostel des Herrn, und wenn wir ihn nicht für inspirirt halten, so kommt das nicht daher, daß er nichts geschrieben, oder daß seine Schriften nicht im Kanon stehen, sondern daher, weil nach unserem Urtheil seine fides humana die fides divina schlechthin ausschließt), sondern auch und noch mehr, ob die Schriften, die ihnen zugeschrieben und deßhalb für inspirirt gehalten werden, auch wirklich von ihnen herrühren. Aus diesem Grunde hat die Kirche die Namen der hl. Schriftsteller nicht nur sorgfältig überliefert, sondern auch solchen Schriften wie z. B. dem Briefe an die Hebräer bestimmte Namen vorgesetzt, wo nur im Allgemeinen der apostolische Ursprung gewiß war. Anders unser Verf. Ihm sind sie gleichgültig, er müßte so gar wünschen, daß sie in ewige Vergessenheit gerathen wären, weil so jene lästigen, ungläubigen, sterilen, empirischen Untersuchungen über die fides humana der hl. Schriftsteller mit einemmale abgeschnitten und aus der Theologie für immer verbannt wären. In Bezug sodann auf die Schriftbeweise für seine Ansicht muß ich gestehen, daß sie nicht unglücklicher hätten gewählt werden können. Allerdings unterscheidet Paulus 1 Kor. 7, 7. 10. 12. 25. 40. seine Meinung und Mahnung von der Lehre und den Geboten des Herrn, aber doch durchaus nur so, daß entweder die Inspiration ganz wegfällt, oder mit seiner gläubigen Egoität zusammenfällt. Er, der Apostel, betrachtet sich auf den Grund des ausserordentlichen Ereignisses bei Damaskus als durch die Gnade des

Herrn gehoben und erleuchtet, und legt als ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι 1 Kor. 7, 25. mit Recht Gewicht auf seine Meinung und seinen Rath, wo nämlich der Herrn nicht gesprochen noch befohlen hat. So ist ihm in Ansehung des ehelosen Lebens keine ausdrückliche Anordnung des Herrn überliefert worden; daher gibt er nur seine συγγνώμη (keine ἐπιταγή): καλὸν αὐτοῖς (τοῖς ἀγάμοις καὶ χήραις), ἐὰν μείνωσι ὡς κἀγώ; umgekehrt befiehlt er nicht in seinem Namen, sondern in dem des Herrn: γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι u. s. w. a. a. O. V. 10. f. Und gleich darauf spricht er in Bezug auf solche Verehlichte, von denen der eine Theil dem christlichen Glauben nicht zugethan ist, seine Mahnung (ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος) aus. Desgleichen in Ansehung der Unverehlichten V. 25. ff. vgl. V. 7. ff. und fügt am Ende wiederholend noch bei: κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Man sieht also, daß gerade hier das inspirirte Wort der Apostel, die auf das πνεῦμα θεοῦ gebaute Wahrheit, der Lehre des Herrn untergeordnet wird, und die Apostel entweder gar nicht inspirirt sind, oder wenn sie es sind, selbst einen ganz andern Begriff von dieser Inspiration hatten, als unser Verf. und — wir müssen gerecht sein — viele andere Theologen.

Recens. hätte noch mancherlei zu andern wichtigen Puncten der Abhandlung über die heil. Schrift zu bemerken, namentlich auch zu dem **Anhange**: „zur theologischen Auslegung der Schrift" S. 267. — Ende, welchen der Verf. in dem richtigen Gefühle beigefügt hat, daß bei so gesteigerten Begriffen von dem göttlichen Inhalte der Schrift die gewöhnliche, grammatisch-historische Auslegung überall unzureichend

sei und durch eine pneumatische erst ihrer vollen Wahrheit zugeführt werden müsse (wovon er übrigens schon öfters gesprochen, zuerst in der Zeitschrift für Theologie, herausg. v. Steudel. Jahrg. 1831. 3. Heft, hernach in dem „Versuch einer pneumatisch-hermeneutischen Entwicklung des 9. Kap. im Briefe an die Römer" 1833. S. 155. ff.). Indessen scheinen der Eigenthümlichkeiten genug und der Differenzen schon zu viele aufgeführt zu sein. Wegen des letztern glaube ich mich gegen den Verfasser und solche Leser, welche im Wesentlichen dieser Richtung zugehören, — und deren sind, ich weiß es wohl, nicht wenige —, besonders erklären zu müssen. Ich habe bei Durchlesung des Buches vieles gefunden, was aller Beachtung werth, gut, oft treffend gesagt ist; aber es ist keine Frucht des aufgestellten Systems; die Methode, auf die der Verf. so großes Gewicht legt und welche nach dem Zwecke der Schrift auch das entscheidende ist, hat keinen Theil daran. Darum konnte ich mich nicht entschließen, diese Beurtheilung zu einem Florilegium von dergleichen Einzelheiten zu machen. Es galt das Princip, die Consequenzen und die innere Wahrheit, welche beide verbinden soll, zu prüfen. Umgekehrt würde ich bei einem ähnlichen Versuche, welcher meines Dafürhaltens die Hauptpuncte richtig bestimmt, und den Verfolg des aufgestellten Princips consequent einhält, auch wenn er im Einzelnen noch so oft abirrt: jenes hervorgehoben, dieses nur angedeutet haben. Ich habe, um mit wenigen Worten mein Verhältniß zu dem H. Verf. auszusprechen, vor seiner Frömmigkeit als einer Sache des Herzens oder des Gefühls alle Achtung, aber er konnte mich von beidem nicht überzeugen: weder daß sich der Glaube so ge-

faßt überhaupt wissenschaftlich rechtfertigen lasse, noch daß die Rechtfertigung so versucht mehr sei als Schein und Selbsttäuschung, wenn auch von der besten Art.

Kuhn.

Lehrbuch der Dogmengeschichte von Dr. Heinrich Klee, ordentl. Prof. an der kath. theol. Fakultät der K. Preußischen Universität zu Bonn. Erster Band. Mainz, Verlag von Kirchheim, Schott und Thielmann. 1837. VIII u. 333 S. gr. 8. 2 fl. 42 kr.

Seinem größeren Werke über Dogmatik, das jetzt in 3 Bänden vollendet vor uns liegt, hat Herr Dr. Klee in ziemlicher Bälde den ersten Band einer Dogmengeschichte folgen lassen, worüber wir im Gegenwärtigen Referat und Urtheil abgeben wollen.

Daß für Dogmengeschichte von katholischer Seite noch immer wenig geschehen ist, das ist unläugbare, aber auch erklärliche Sache. Fast seit seiner Genesis nämlich hängt dem Ausdrucke Dogmengeschichte etwas an, das bei den Orthodoxen vielfach Bedenken erregt und Mißtrauen gegen diese Disciplin einflößt. Dieses Etwas liegt aber nicht in dem Gegenstande der Dogmengeschichte an sich, wohl aber in der Art und Weise, wie die Dogmengeschichte so häufig behandelt, in jener Tendenz, welche dieser theologischen Disciplin unterstellt wurde. Den Freunden der Reformation sollte ja die Dogmengeschichte ihre Perfektibilitätstheorie be-

wahrheiten und gelegentlich ihr polemisches Arsenal gegen den alten Kirchenglauben füllen, dessen zeitliche, nicht urchristliche Ingredienzien hier ihre Verzeichnung und Aussonderung finden sollten. Schon das mußte bei den Katholiken Bedenken gegen die Dogmengeschichte erregen, und dieses mußte sich steigern, wenn man wahrnahm, wie englische und deutsche Freidenker, noch viel weiter gehend, unter jener unschuldigen Firma ihr eigenes Fabrikat einer Geschichte der Erfindung der ganzen christlichen Glaubenslehre einzuschwärzen und in Cours zu setzen sich bestrebten.

Durch diesen Schleichhandel der Freidenker und durch jenes Geschäft mit polemischen Waaren mußte die Firma der Dogmengeschichte bei den Katholiken nothwendig viel von ihrem Credite verlieren, aber sie selber hat doch nicht Banquerout gemacht, und es wäre wahrlich nicht gut, wenn wir völlig mit ihr brächen und allen weiteren Credit für die Zukunft ihr versagten; es wäre dieß für uns selber sehr nachtheilig.

Daß Herr Klee dieß erkannt und ausgesprochen hat, daß er den Credit der Dogmengeschichte bei den Katholiken herzustellen bemüht war, und theilweise faktisch herstellte, das müssen wir vor Allem ihm zum Verdienste anrechnen, wenn wir auch die Art und Weise, wie er die Existenz der Dogmengeschichte auf dem Felde der katholischen Religionswissenschaft vertheidigt und rechtfertigt S. 7., nicht in allweg für eine gelungene erkennen.

Im Interesse der Sache möge der Herr Verfasser uns erlauben, unsere Ansicht hierüber vorzulegen.

Vor Allem verstehen wir, wie H. Klee, unter Dogmen-

geschichte nicht jenes klein- und rechenmeisterische Treiben, welches sich zum Ziele setzt, mittelst einer rein äußerlich-antiquarischen Buchstabennachweisung, das christliche Dogma in allen Zeiten mit den Fingern zu verfolgen, und überall den starren gleichen Buchstaben aufzuweisen. Wer mit der patristischen Literatur bekannt ist, wird das Gelingen eines solchen Unternehmens von vornhinein ebenso entschieden negiren, als der wissenschaftliche Theologe den Werth dieses Treibens durchweg und bestimmt in Abrede stellen muß. Aber wenn wir die Dogmengeschichte nicht in diesem Sinne auffassen; so können wir auf der andern Seite auch die Furcht derjenigen nicht billigen, die da glauben, dem Verfasser einer Dogmengeschichte müsse unter der Feder eine „histoire des variations“ des kirchlichen Lehrbegriffes in einem Sinne entstehen, der einen gutkatholischen horror hervorruft. Wir meinen vielmehr, wenn man von einer Geschichte des christlichen Lehrbegriffs spreche, müsse das der Geschichte Verfallene am Lehrbegriffe nicht als eine immutatio, sondern als eine evolutio gedacht werden. Die Erstere wäre eine intus mutatio, und diese in der Hauptsache wenigstens vielfach eine mutuatio, ein Borgen von ephemeren Philosophien und Zeit- oder Privat-Meinungen. Dagegen ist die evolutio jene Entwicklung, welche der objektive Glaube — der Lehrbegriff — eben so gut durchlaufen muß, als der subjektive Glaube — die Gläubigkeit des einzelnen Menschen. Der objektive Glaube, wie er sich in den Dogmen ausdrückt und ausspricht, ist ja nicht etwas Todtes, sondern etwas Lebendiges, etwas wohl historisch Ueberkommenes, das aber in dem Gemüthe jedes Zeitalters als ein Selbsteigenes und Selbsterlebtes war-

zeln muß und wurzelt. Der Glaube ist ein Saame, seine Verbreitung geschieht auf historischem Wege, aber damit geht zugleich eine dynamische Entwicklung parallel, wie sie jeder nicht erstorbene Saame hat und zeigt, wenn er auf fruchtbaren Boden fällt. Aus dem Saamen wird ein Baum, aber der Baum ist nur die Entwicklung und Entfaltung des im Saamen liegenden Prototypus, ein explizirter, nicht ein verbesserter Saame, nicht ein Anderes als der Saame, sondern der Saame in seinem Andersseyn. Das Christenthum ist auch in diesem Sinne ein Senfkorn. Es muß nicht blos die Zeit dem Glauben, sondern der Glaube auch der Zeit angehören, ihr Eigenthum seyn. Daher muß er von der Zeit in gewisser Hinsicht influenzirt seyn, muß eine Geschichte haben. Die Zeit hat auch Einfluß auf die Entwicklung des Senfkornes zur Senfstaude, aber immer ist es doch eine gesetzmäßige, gleiche Entwicklung, die in ihrer Grundwesenheit wieder nicht abhängt von der Zeit, eben so gut, als sie in anderer Hinsicht von der Zeit abhängig ist. Wie das Senfkorn bei allen Einflüssen der Zeit nicht in eine Schierlingstaude umschlagen kann, so kann das Dogma nicht in etwas, das ein Anderes, Heterogenes ist, sich umgestalten oder verwandeln; aber es kann sich und muß sich nach seiner innern Gesetzmäßigkeit evolviren, muß bei diesem Prozesse nothwendig in die Zeit eingehen, und kann darum auch den nüancirenden Einflüssen der Zeit sich nicht entziehen. Und diese evolutio ist Gegenstand der Dogmengeschichte. Nur was mechanisch und unorganisch ist, entbehrt einer solchen Entwicklung oder Entfaltung, eine solche aber bei den christlichen Dogmen anzunehmen, hat der Katholik um so weniger ge-

rechtes Bedenken, als er überzeugt ist, daß Gottes Geist über der Kirche waltet und sie in alle Wahrheit einführt.

Und betrachten wir weiter das Verhältniß einer solchen Evolution der Dogmen zur katholischen Traditionslehre; so ergiebt sich uns wieder das Anrecht der Dogmengeschichte auf einen Platz im Bereiche der katholischen Religionswissenschaft. Wir glauben, daß das im gläubigen Bewußtseyn der urchristlichen Zeit schon Gelegene durch besondere veranlassende Umstände in einer spätern Zeit ausgesprochen, in klareren Worten ausgedrückt und im bestimmten Buchstaben festgehalten worden sey. Was die Nizäner Väter über die Gottheit des Sohnes aussprachen, war im Wesen nichts anderes, als was auch die ersten Christen schon hierüber glaubten, aber der Glaube von Nizäa ist der entfaltete Glaube des ursprünglichen Glaubens, das bestimmtere, klarere und deutlichere Heraustreten des Letztern, seine lebenskräftige Evolution, und dieses Heraustreten eben — dogmatisch aufgefaßt — bildet jetzt für uns die kirchliche Tradition über jenen Lehrpunkt; wie es — historisch aufgefaßt — den Mittelpunkt der Geschichte dieses Dogmas darstellt. Die Berechtigung der Dogmengeschichte läugnen heißt somit nichts anders, als in Abrede stellen, daß durch St. Athanasius und Augustinus u. s. f., durch die Nizäner Synode und durch die übrigen heiligen Concilien und kirchlichen Entscheidungen irgend eine dogmatische Errungenschaft der Folgezeit übergeben worden sey. Oder, um ein der Zeit nach näher liegendes Beispiel zu gebrauchen, die Lehre über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, des Wissens zum Glauben ist uralt, und die neue Zeit hat schon vielfach Veranlassung gegeben, die alte

Kirchenlehre hierüber in bestimmte Worte zu fassen; aber die neuesten Gegensätze des Hermesianismus und Bautainismus müssen gewiß dazu beitragen, daß diese Kirchenlehre sich noch genauer gestalte und in schärferen Worten sich auspräge. Diese neue Errungenschaft bildet dann auch eine kirchliche Tradition für die folgenden Jahrhunderte, und gehört eben so gut der Geschichte, als der Dogmatik, darum der Dogmengeschichte an.

So glauben wir, die Berechtigung der Dogmengeschichte auf katholischem Gebiete zeigen zu können, ohne die Bedenklichkeiten derjenigen, bei denen diese Disciplin früher keinen guten Klang hatte, zu erneuern und aufzufrischen.

Aber auch die literarische Berechtigung des Herrn Dr. Klee zur Abfassung einer Dogmengeschichte kann derjenige nicht in Zweifel ziehen, welcher weiß, daß vorliegendes Lehrbuch auf den Grund vorausgegangener, exegetischer, historischer und dogmatischer Studien und Schriften aufgebaut ist. Diese literarische Berechtigung des H. Verf. im voraus anerkennend, gehen wir zur näheren Betrachtung seines Buches über.

Der eigentlichen Dogmengeschichte schickt der Verf. 12 Seiten Prolegomena voraus, worin er den Begriff von Dogma entwickelt, den Antheil, welchen der Orient und Occident, der hellenische und römische Geist und die verschiedenen kirchlichen Schulen, besonders zu Alexandrien, Antiochien und in Cappadozien auf die Ausbildung der Dogmen gehabt haben, bespricht, sofort den Begriff der Dogmengeschichte angiebt, die Möglichkeit und Nothwendigkeit dieser Wissenschaft zu erhärten sucht, das Verhältniß der Dogmengeschichte zu den

übrigen theologischen Disciplinen nachweist, sich gegen die Eintheilung der Dogmengeschichte in allgemeine und specielle erklärt, die verschiedenen Perioden, welche in der allgemeinen Dogmengeschichte gemacht worden sind und sich machen lassen, aufzählt und endlich die Quellen der Dogmengeschichte angiebt. Diese Prolegomena umfassen somit so ziemlich alles, was in den Einleitungen zur Dogmengeschichte zu stehen pflegt, mit Ausnahme der Literatur der Dogmengeschichte, die jeder Leser ungerne vermissen wird. Blos in der Vorrede hat der H. Verf. auf das leider unvollendete große dogmenhistorische Werk von dem Jesuiten Dionysius Petavius († 1652): de theologicis dogmatibus hingewiesen. Wir fügen bei, daß es in 5 Foliobänden nach der ursprünglichen Pariser Ausgabe (v. 1645 — 1650), und in sechs gleichen Bänden nach der neuern Antwerper Ausgabe v. J. 1700 — mit den Noten von Theophilus Alethinus, d. h. von dem Arminianer Johannes Clericus, Prof. der Philos. an d. Remonstranten Gymnas. zu Amsterdam — die Dogmengeschichte und die Dogmata von Gott, von der Trinitätslehre, von den Engeln, der Schöpfung, über den Pelagianismus, von der Hierarchie, Priesterweihe, Buße und Menschwerdung Christi enthält. Außerdem hätte H. Klee auf die dogmenhistorischen Werke des Oratorianer Lud. Thomassin: Dogmata theologica, Paris 1684. und des Jesuiten Lud. Dumesnil: doctrina et disciplina eccl. ex ipsis verbis cod. sacr. Concil. P. P. et vet. monument. genuinor. hinweisen sollen. Für das Studium der Dogmengeschichte sind ferner bedeutsam und unentbehrlich manche neuere gute Monographien über Personen und Lehrpunkte, und auch diese hätten

in der Einleitung genannt werden sollen. Auch die dogmenhistorische Literatur der Protestanten sollte nicht unerwähnt geblieben seyn.

Nach den Prolegomenen enthält dieser erste Band die beiden ersten Theile der Dogmengeschichte. Der erste Theil giebt die Geschichte derjenigen Dogmen, welche sonst Gegenstand der Apologetik oder Generaldogmatik sind, nach der Ordnung, wie sie H. Klee in seiner Generaldogmatik — dem ersten Bande seines dogmatischen Werkes — behandelt hat, nämlich die Grundlehren über I. Religion und Offenbarung, II. Christenthum, III. Kirche, IV. Hierarchie, V. heilige Schrift, VI. Tradition und VII. Häresie.

Der zweite Theil geht dann weiter an der Hand des zweiten Theiles der Klee'schen Dogmatik und enthält ihr parallel die Geschichte der eigentlichen Dogmen: von Gottes Daseyn, Wesen und Einheit, von der Trinität und den drei Personen in derselben, von der Schöpfung, den Engeln, der materiellen Welt, von dem Menschen und seiner Ebenbildlichkeit, von der Seele, von dem Urstande des Menschen, von der Erbsünde und von der Vorsehung. Dieser zweite Theil der Dogmengeschichte enthält somit die Lehren über: Gott in sich betrachtet und: Gott als Schöpfer. Für die weiteren Theile im nächsten Bande bleiben denn noch die Lehren über: Gott als Erlöser, Heiliger und Vollender historisch darzulegen.

Herr Dr. Klee liefert also eine Geschichte der einzelnen Dogmen in der Aufeinanderfolge und Ordnung, die er in seiner Dogmatik eingehalten hat, und darum ist diese seine Dogmengeschichte eine recht nützliche und belehrende Zugabe

zu dieser Dogmatik. Aber die in Rede stehende Schrift ist dann doch mehr eine Geschichte der einzelnen Dogmen, denn eine eigentliche Dogmengeschichte, d. h. eine wissenschaftliche Darstellung der historischen Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs. So kommt es, daß Niemand, der blos diese Dogmengeschichte gelesen hätte, sich die Frage beantworten könnte: wie hatte sich das christliche Bewußtseyn bis zum Tode Augustins entfaltet, oder welche Entwicklung hatte es ein Jahrhundert nachher gewonnen u. s. f., kurz, er wird nie und für keine Zeit das Totalbild ihres dogmatischen Zustandes angeben können. Wollte man die Art und Weise, wie H. Klee die Dogmengeschichte hier behandelt, auch auf die Kirchengeschichte übertragen; so müsse man jeden einzelnen Gegenstand derselben, der in jeder Periode wiederkehrt, einzeln behandeln, seine Entwicklung von Anfang der Kirche an bis auf heute ununterbrochen fortführen und dann diese einzelnen kirchenhistorischen Abhandlungen zusammenstellen. So bekämen wir dann Geschichten der einzelnen Haupterscheinungen in der Kirche, eine Geschichte der Kirchenverfassung, des Verhältnisses von Kirche und Staat, der kirchlichen Disciplin, des Kultus, der Häresien, der kirchlichen Wissenschaft, des Mönchswesens, der Missionen, der Ausbreitung des Christenthums. Wenn ich nun alle diese Einzelabhandlungen — möchten sie noch so gelungen seyn — zusammenstellte; so wäre dieß eben doch keine Kirchengeschichte und deßhalb nicht, weil die objektive Geschichte der Kirche nicht auf solche Weise ein Element nach dem andern ausbildet. Die technische Kirchengeschichte aber, d. h. die Darstellung der Kirchengeschichte, soll nur die Reproduktion der objektiven Geschichte

seyn, soll ein getreues Bild von dieser geben; darum muß sie von jeder Zeit das Totalbild darstellen, nicht einzelne Züge dieses Bildes, durch verschiedene Zeiten verfolgt, mechanisch oder auch logisch aneinanderreihen. Wenn ich Jemanden ein großes historisches Gemälde vorweisen will, damit er den Sinn und Gedanken desselben erfasse; so darf ich nicht aus dem Gemälde die einzelnen Gruppen herausschneiden und einzeln dem Beschauer zeigen. Solche Demonstrationen wären freilich auch belehrend, aber Niemand würde im Stande seyn, auf solche Weise das ganze Bild zu erfassen und zu verstehen. Ebenso verhält es sich mit der Kirchengeschichte und mit der Dogmengeschichte. Herr Dr. Klee aber hat die Weise der Einzeldemonstrationen der einzelnen Partien eingeschlagen, und es ist dieß das Bedeutendste, was an seinem Buche zu tadeln ist.

Wie aber H. Klee die Sache behandelt hat, so mußte es geschehen, sobald die allgemeine Dogmengeschichte bei Seite geschoben, und nur die spezielle aufgenommen war. Die allgemeine Dogmengeschichte soll sonst einen kurzen Grundriß der historischen Entwicklung des christlichen Lehrbegriffs geben, während dann der speciellen Dogmengeschichte die Darstellung der Entwicklung der einzelnen Dogmen anheimfalle. Daß nun aber die allgemeine Dogmengeschichte, wie sie gewöhnlich gegeben wird, ein sieches Pflänzchen sey und ein zwergartiges Ding, das hat der H. Verf. richtig gesehen, aber daß sie deßhalb ganz ausgerissen werden müsse, das war übereilt geschlossen. Es hätte sich vor Allem gefragt: kommt die Jammergestalt dieses Pflänzchens nicht von der schlechten Behandlung her, welche ihm die Gärtner zu-

weisen, und wie wäre es, wenn ich ihm eine bessere Pflege angedeihen ließe? Und der Versuch hätte sich wahrscheinlich belohnt, das Pflänzchen wäre gesund und lebenskräftig geworden, hätte einen schönen Organismus dargestellt, und eine lebendige Anschauung gegeben. Das heißt: wie die allgemeine Dogmengeschichte bisher in der Regel behandelt wurde, ist sie freilich nutzlos, aber man darf sie blos besser behandeln, und sie wird selber gedeihen. Unser Verfasser aber hat sie gar nicht behandelt, hat nicht die natürliche Entwicklung der Pflanze in ihrer Ganzheit uns gezeigt, sondern nur ihre einzelnen Theile in einem Herbarium gesammelt, damit aber eben die Hineinsicht in den Organismus der Pflanze unmöglich gemacht. Wollte er aber den richtigen Weg in Behandlung der Dogmengeschichte einschlagen; so mußte er auf die starre Scheidung von allgemeiner und spezieller Dogmengeschichte verzichten, dafür an der Hand der Geschichte die einzelnen Entwicklungsperioden des christlichen Lehrbegriffs verzeichnen, indem er je den Grundcharakter der dogmatischen Entwicklung einer Zeit abschilderte, und dann diese dogmatische Entwicklung in ihren Einzelheiten historisch darlegte. Es müßte also z. B. die Periode der drei ersten Jahrhunderte bis zur Entstehung des Arianismus in dogmenhistorischer Beziehung allgemein charakterisirt werden als eine Zeit der bewußteren Sonderung des Christenthums von Judenthum und Heidenthum und des immer klarer und stärker hervortretenden Bewußtseyns der Hauptlehren des Christenthums. Nach einer solchen allgemeinen Charakterschilderung mußte im Besondern angegeben werden, wie die judaisirende Sekten, die Gnostiker,

Monarchianer u. s. f. das einfache apostolische Christenthum zu entstellen gesucht haben, wie ihnen gegenüber die Kirche ihr Bewußtseyn vom Canon der heil. Schrift und dem Ansehen der Bibel, von dem gottmenschlichen Charakter des Erlösers, von der Dreiheit in der Einen Gottheit, von dem Verhältnisse Gottes zur Welt u. s. f. aussprechen und darlegen mußte. Man müßte also etwa zeigen, wie die Kirche den judaisirenden Sekten und der ersten Klasse der Monarchianer entgegen mit Kraft aussprach: „Christus ist Gott, und wer ihn zum Menschen herabstempelt, stellt sich dadurch aus dem Kreise der Christusbekenner hinaus;" und wie sie weiter den Doketen gegenüber erklärte: „Der Erlöser ist Mensch, und wahrer Mensch und hat wahrhaft im Fleische gelitten und durch seinen Tod die Welt vom Fluche erlöst, der auf der Sünde haftete; wie die Kirche ferner besonders den Monarchianern der zweiten Klasse gegenüber ihre Lehre von der Dreipersönlichkeit in der Einheit entwickelte, den Zeugungsbegriff der gnostischen Emanation entgegensetzte, ihre Weltanschauung dem gnostischen Dualismus entgegenstellte u. s. w."

Wenn man die dogmatische Entwicklung auf diese Weise verfolgen würde, — dünkt mir — müßte ein getreues und lebendiges Bild derselben gewonnen und damit eben eine tüchtige Dogmengeschichte erzielt werden, die so wenig als die Kirchengeschichte in zwei große, gesonderte Theile, in eine allgemeine und spezielle Geschichte zerfällt werden müßte. In der objektiven historischen Entwicklung hat es ja auch nie eine solche Sonderung gegeben.

Uebrigens verkenne ich nicht, daß manche für die Dogmengeschichte sehr interessante Aeußerungen oder Erklärungen

eines oder mehrerer Väter nicht in allernächster Beziehung zu den die ganze Zeit bewegenden dogmatischen Hauptfragen gestanden haben, aber deßhalb doch nicht in der Dogmengeschichte übergangen werden dürfen. Aber auch solchen dogmenhistorisch wichtigen Einzeläußerungen wird in einer nach unserer Ansicht construirten Dogmengeschichte eine Stelle angewiesen werden können, wo sie im Stande sind, sich bemerklich zu machen. Wenn es auch nicht möglich ist, alle Strahlen in Einen Focus zu vereinigen, und alle Züge in Ein völlig abgerundetes Bild zu verschmelzen, so ist es doch ersprießlich, so viel als möglich nach dieser Einheit zu streben, und die Nebenbilder auf die möglichst kleinste Zahl zu reduziren. Herr Dr. Klee aber hat lauter Einzelbilder gegeben.

Wie sind nun diese Einzelbilder beschaffen?

Zu bemerken ist, daß Herr Dr. Klee nur ein Lehrbuch der Dogmengeschichte schreiben wollte und schrieb, daß darum Niemand hier weitläufige historische Untersuchungen und Entwicklungen suchen und erwarten darf. Die Einzelbilder sind auf den kleinsten Raum beschränkt, diese Beschränkung hat aber der Verf. nicht dadurch möglich gemacht, daß er nur wenige Züge im Bilde aufnahm, sondern dadurch, daß er sie mit einem dünnen Stifte, nicht mit einem breiten Pinsel gezeichnet hat. So ist es ihm möglich geworden, in jedes Bild eine Menge einzelner Züge aufzunehmen, die nur ganz kurz, wie blos durch Punkte angedeutet sind. Dadurch ist aber, wie bei allen solchen kleinen und doch ins Einzelne ausgeführten Bildern die Auffassung schwer geworden, und es bedarf, wie es in der Bestimmung eines Lehrbuchs liegt, eigentlich eines Commentators, welcher die nur angedeuteten

Züge im mündlichen Vortrage ausführt. Wer übrigens mit der Kirchengeschichte und Patristik ziemlich vertraut ist, kann sich den nöthigsten Commentar zu dem vorliegenden Lehrbuche der Dogmengeschichte auch selber geben, und so ist vorliegendes Buch auch für jene Freunde der Dogmengeschichte, welche den erläuternden Vortrag des Herrn Verf. darüber nicht selbst hören können, von Brauchbarkeit und vielfältigem Nutzen.

Nur selten haben wir die Andeutung eines nothwendigen oder sehr beachtenswerthen Punktes vermißt; aufgefallen ist es uns aber, daß S. 17 und 18. keine eigentliche historische Beweisführung für den wahren Offenbarungsbegriff gegeben ist, daß nicht erwähnt worden, wie die christliche Offenbarung im Verhältniß zur alttestamentlichen gedacht wurde nach Hebr. 1, 1., wie sie durch Justin und seinen λόγος σπερματικὸς ins Verhältniß zu der Weisheit und Wahrheit in allen früheren Religionssystemen gesetzt wurde, wie die Montanisten eine weitere, höhere Offenbarung, als die christliche ist, statuiren wollten, wie ganz anders Clemens der Alexandriner den Fortgang der Offenbarung gefaßt hat, wie seine Ansicht mit dem kirchlichen Glauben von der Fortdauer der Wunderkraft im Verhältniß stehe, und wie die Gnostiker den Offenbarungsbegriff zu verändern gesucht haben.

Eine weitere Mangelhaftigkeit glauben wir im vierten Kapitel, das von der Hierarchie handelt, bemerkt zu haben. Hier ist zwar die Lehre vom Primat mit lobenswerther Ausführlichkeit behandelt, aber nicht die gehörige Vollständigkeit hat das, was über den Episkopat und seinen Unterschied vom Presbyterat gesagt ist. Gänzlich vermissen wir eine Erwäh-

nung und historische Widerlegung der aus Aeußerungen des hl. Hieronymus zurechtgemachten Bedenklichkeiten gegen die göttliche Einsetzung und den urchristlichen Vorrang des Episkopats. So unbedeutend jene Aeußerungen des Hieronymus an sich sind, und so unverdient er der Patron aller Presbyterianer geworden ist; so kann die Sache doch nicht übergangen werden, da Hieronymus von Zeit zu Zeit wieder heraufbeschworen wird, um gegen das alte Kirchthum zu zeugen.

Zu S. 170. hätten wir den Versuch des alten christlichen Philosophen Athenagoras aus dem zweiten Jahrhundert, die christliche Trinitätslehre spekulativ zu construiren, gerne erwähnt sehen mögen, da dieser Versuch der älteste uns bekannte derartige ist, und auch durch seinen Gehalt sich nicht unbedeutend hervorthut.

In der ziemlich ausgeführten Dogmengeschichte vom Sohne Gottes, könnte man glauben, es habe der Verfasser die ganze Frage über die communicatio idiomatum oder über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus übersehen. Allein auch in seiner Dogmatik hat H. Klee diesen dogmatisch-historischen Punkt an einer späteren Stelle — und mit Recht — nämlich in dem Buche, das von Gott dem Erlöser spricht, abgehandelt, und wird darum auch in der Dogmengeschichte erst künftig davon reden. Die Rechtfertigung solcher Diathese giebt die Dogmatik des Herrn Verf. deutlich durch die Ueberschriften ihrer Theile und Bücher, während dieß nicht in gleicher Weise in seiner Dogmengeschichte der Fall ist.

Von der Häresie hätten wir nicht, wie der H. Verf., in einem eigenen Kapitel gesprochen, sondern diesen Punkt

mit der Lehre von der Kirche verbunden und da historisch gezeigt, wie sich die Kirche stets das Recht vindizirt habe, solche, die in Glaubenspunkten von ihr abwiechen als Häretiker aus ihrem Schooße auszuscheiden, solche aber, die in Gegenständen der Disciplin u. s. f. ohne das Dogma zu beeinträchtigen, die Katholizität verletzten, als Schismatiker von sich auszuweisen.

Schließlich bemerken wir, — einzelner kleiner Versehen, z. B. daß stets Schleyermacher geschrieben u. d. gl. nicht zu gedenken, — daß S. 96, wo von Tertullian gesagt, er habe als Montanist die Fortdauer des Primates in Abrede gestellt, irrig Praedest. XXI. citirt ist. — Die bezügliche Stelle findet sich aber — das sey blos für die Leser dieser Dogmengeschichte bemerkt — in Tertullians Schrift de Pudicitia cap. 21.

Von der orthodoxen und kirchlichen Richtung des vorliegenden Werkes die Leser zu versichern, ist bei dem anerkannten Namen des Herrn Verfassers, welcher auch durch die „Signatur der modernen Dogmatik" schwerlich irgendwo erschüttert worden ist, unnöthig.

Dr. Hefele.

Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Joh. Jos. Ignaz Döllinger, ordentl. Professor der Theologie an der Universität München. Zweiter Band, erste Abtheilung. Regensburg b. Manz. IV. u. 411 S. gr. 8.

Den Lesern dieser Blätter berichten wir die Erscheinung der ersten Abtheilung des zweiten Bandes von Dr. Döllingers kleinerem Werke über Kirchengeschichte. Vor nicht ganz zwei Jahren (im August 1836.) ist der erste Band dieses Lehrbuches erschienen, und wir haben bereits im ersten Hefte des vorigen Jahrgangs dieser Quartalschrift über dieß neue literarische Unternehmen des gelehrten Herrn Verfassers Bericht erstattet, worauf wir Kürze halber nur wieder verweisen wollen, um zu einem Referate über diesen neuen Theil übergehen zu können.

Die ersten 114 Seiten beschäftigen sich noch mit der Geschichte der 3ten Periode von 680—1073, oder vom sechsten allgemeinen Concil bis auf Gregor VII. Die Geschichte dieser Periode hat der Verfasser in fünf Kapitel zertheilt, und von diesen die ersten drei, nämlich über äußere Geschichte, Geschichte der Häresieen und der Päbste im ersten Bande, die zwei letzteren im zweiten Bande behandelt. Diese beiden letzten, dem neuen Bande angehörigen Kapitel enthalten erstens die Geschichte der Kirchenverfassung und der kirchlichen Institutionen, und zweitens die Schicksale der Kirche in den einzelnen Ländern. Die weiteren 300 Seiten umfassen sofort von der IVten Periode, die von Gregor VII. bis zum Anfang der protestantischen Kirchentrennung hinreicht,

die Ausbreitungs-Geschichte des Christenthums und die Geschichte des Pabstthums in dieser Zeit. Für eine zweite, noch zu erwartende Abtheilung dieses zweiten Bandes hat somit der Verfasser noch übrig gelassen die Geschichte des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Wissenschaft, des Mönchthums, der theologischen Streitigkeiten und Häresien, lauter Gegenstände, die wegen ihrer Bedeutsamkeit im Mittelalter noch eine ziemlich starke Abtheilung zu ihrer verhältnißmäßigen Behandlung erfordern.

Was nun diese uns vorliegende erste Abtheilung auszeichnet, das ist die reichhaltige Geschichte des mittelalterlichen Pabstthums von Gregor VII. an. Die Papalhoheit gerade ist die interessanteste Erscheinung des Mittelalters. Seit Gregor VII. hatten sich die Päbste an die Spitze eines großen Theokratismus gestellt, der alle Völker der lateinischen Kirche umschließen sollte, und unter den energischen Päbsten auch umschlossen hat. Darum ist im ganzen Abendland nichts von Bedeutung geschehen, an dem nicht das Pabstthum ordnend und leitend, mahnend und rathend, fördernd und hemmend Theil genommen hätte. Die Geschichte des Pabstthums nimmt deßhalb mit Recht eine Hauptstelle ein in jeder Kirchengeschichte des Mittelalters, und dieses Anrecht hat Herr Döllinger auch der Geschichte des Pabstthums in seinem Lehrbuche vindizirt in einer Reichhaltigkeit und Ausführlichkeit, wie sie in keinem anderen Werke gleichen Umfangs angetroffen wird, und wie sie fast als zu dem Döllingerschen größern Werke gehörig betrachtet werden könnte. Der Uebersichtlichkeit halber ist die Pabst-Geschichte in fünf Kapitel abgetheilt, von denen das erste mit der Beendigung

des großen Investiturstreits durch Calixt II. und das Wormser Concordat 1122 endigt. Das zweite, das wir lieber mit dem Tode von Innocenz III. geendigt hätten, geht bis auf Gregor IX. und umschließt den ersten Kampf der Päbste mit den Hohenstaufen und Innocenzens Universaltheokratie. Das dritte umfaßt den zweiten Kampf mit den Hohenstaufen und die Niederlage des Pabstes Bonifaz VIII. der weltlichen Gewalt gegenüber. Das vierte Kapitel ist der avignonschen Gefangenschaft des Pabstthums zugewiesen, das fünfte endlich behandelt das große occidentalische Schisma, seine Beendigung, die Reformations-Synoden von Constanz und Basel und die Regierung der lezten Päbste dieser Periode.

Diese Abtheilungen der so reichhaltigen Geschichte des Pabstthums dieser Zeit erleichtern allerdings die Uebersicht des Ganzen, und die Auffassung des Einzelnen. Wir möchten aber glauben, daß es noch zweckmäßiger gewesen wäre, diese ganze Periode in zwei zu zerlegen. Mit Gregor beginnt der Höhepunkt der mittelalterlichen Papal-Macht, und sie hielt sich auf diesem Höhepunkt, bis auf Bonifaz VIII. Darum bilden diese zweihundert Jahre eine eigene Periode. Mit Bonifaz aber und unter ihm erhielt diese Papalhoheit einen Stoß, der sie aus ihrer bisherigen Stellung gewaltsam verrückte. Eine neue Stellung des Pabstthums zu fixiren, welche die eigentliche, im Wesen des Primates liegende, normale seyn sollte, war nun Aufgabe geworden, aber die Lösung derselben wurde in zwei Extremen versucht, in dem einen von den französischen Kerkermeistern der Päbste und von der Constanzer und Basler Versammlung, in dem andern von Pius II. und seinen Gleichgesinnten, welche die

Zeichen der Zeit nicht verstanden und die vergangenen Jahrhunderte der päbstlichen Vollgewalt wieder heraufbeschwören zu können glaubten. Dazu kam noch, daß unglücklicher Weise viele schlechte Individuen gegen Ende dieser Periode auf dem römischen Stuhle saßen, die schon gar nicht gewillt und berufen waren, die wahre Stellung des Primates festzuhalten und immer mehr zu verwirklichen. Dieses Suchen nach der **normalen** Stellung des Pabstthums, welche ohne die geheiligten Rechte des Primates anzutasten auch eine peripherische Entwicklung der Kirchenverfassung zuließe, charakterisirt die Zeit von Bonifaz VIII. bis ans Ende dieser Periode. Darum ist diese Zeit selbst als eine besondere Periode aufzufassen.

Schon diese Verschiedenheit, welche in Beziehung auf das Pabstthum zwischen der ersten und zweiten Hälfte dieser vierten Periode obwaltet, die aber nicht die einzige ist, hätte es räthlich gemacht, diese ganze Zeit in zwei besondere Perioden — der mittelalterlichen Papalhoheit in ihrem Glanze, und in ihrem Zerfalle — abzutheilen, wodurch das Verständniß des ganzen historischen Verlaufes hätte erhöht werden müssen.

Auch im Einzelnen hätten wir mitunter Einiges anders gewünscht. Wir vermissen z. B. die Angabe, daß Gregor VII. Anfangs die auf ihn gefallene Wahl ausgeschlagen habe, was ihn aber dazu bewogen haben mag, liegt schon in der übrigen Darstellung des Verfassers. Eine Beschreibung der Erziehung Heinrichs IV. hätte Aufschlüsse über seinen ganzen Character geben müssen, hätte das Schwankende, aber auch anderseits das Trozige in demselben erklärt. Ebenso hätte

der Brief, den Gregor an den Herzog Gottfried von Lothringen bald nach seiner Stuhlbesteigung gerichtet hat, (cfr. Baron. Ann. ad. a. 1073. XLII.) über die Ansichten Gregors, und über die Stellung, die er zu Heinrich IV. einnehmen wollte, Aufschluß gegeben. Wir glauben ferner, daß H. Döllinger den Peter Philargi, Alexander V., zu hart beurtheilt, wenigstens das redliche Bemühen desselben nicht gehörig gewürdigt — auch nicht angegeben habe, warum die Pisaner Synode so alles Erfolges und Nutzens entbehrt habe. Wiederum können wir uns mit der Darstellung der ersten Hälfte von der Geschichte der Basler Synode nicht völlig einverstanden erklären und glauben triftige Gründe einer günstigeren Beurtheilung der ersten 25 Sitzungen von Basel bei einer früheren Veranlassung angegeben zu haben. Und — um nur noch Eines zu sagen — von den manichäisch-gnostischen Ueberresten im Abendlande, die im eilften Jahrhundert bei und in Orleans, selbst bei zwei gelehrten dortigen Canonikern Stephan und Lisoi, etwas später 1025 in der Diözese von Cambrai und Arras, am bedeutendsten aber bei Turin und Montfort angetroffen wurden, haben wir gar keine Erwähnung in diesem Lehrbuche gefunden.

Das Wichtigere aber, was wir in Betreff des vorliegenden Werks zu bemerken haben, ist: daß für Charakterisirung der Zeiten und Epochen und ihr tieferes Verständniß in diesem Lehrbuche nicht gehörig gesorgt ist. Bei aller Ausführlichkeit und Genauigkeit in den Angaben gewährt diese Schrift doch mehr nur eine äußerliche Geschichtskenntniß, sie giebt die Facta, wohl auch einzelne Raisonnements und

treffende Urtheile, aber eine rechte Hineinsicht in den ganzen Geschichtsgang ist sie schwerlich zu gewähren im Stande.

Ich meine, man sollte bei der Darstellung der Kirchengeschichte sich nicht blos die Lösung der Frage: „Was ist geschehen" zum Ziele setzen. Allerdings ist eine gute, genaue, treue und richtige Beantwortung dieser Frage die Grundlage von allem Weiteren, und schon etwas an sich Gutes, und das hat Hr. Döllinger geleistet; aber man darf dabei nicht stehen bleiben, sondern muß sich die weitere Aufgabe stellen, zu zeigen, wie sich jede Zeiterscheinung der Kirche zu der Idee der Kirche verhalte, wie sich in jeder Epoche ein Fortschritt oder partieller Rückschritt in der Verwirklichung des Reiches Gottes durch die Kirche herausstelle, und wie im ganzen Verlauf der historischen Entwicklung das Walten des göttlichen Geistes über der Kirche sich kund gebe. Eine solche Behandlung der Kirchengeschichte muß ein wahres Verständniß derselben eröffnen.

Möge es dem gelehrten Herrn Verfasser gefallen, auch nach dieser Richtung hin dem Studium der Kirchengeschichte nützlich zu seyn.

Hefele.

Die Weihnachts- und Osterfeier erklärt aus dem Sonnencultus der Orientalen. Etwas für die Besitzer der Strauß'schen Schrift: „Das Leben Jesu." Von F. Nork, Leipzig 1838.

Herr Nork hat die Eigenthümlichkeit, daß er über Glauben und gläubige Schriftforschung spottet, und doch seinen Lesern zumuthet, ihm alles, was er sagt, zu glauben. Diese Zumuthung muß er natürlich um so mehr an einen jeden stellen, je weniger er gründlich zu beweisen für gut findet, und je mehr eben deßhalb die beifällige Aufnahme, die er seinen Hervorbringungen wünscht, nur noch vom einfältigen Glauben seiner Leser bedingt ist. Daher kommt es, daß er so ungehalten wird, wenn Jemand sich unterfängt, gegen seine Aussprüche Bedenklichkeiten zu erheben, und in den vorgeblichen Gründen, worauf er sie stellt, Ungründliches aufzudecken. Ref. weiß hierüber aus eigener Erfahrung zu sprechen. Nachdem er nämlich in der Quartalschrift von dem Sonnenmythus Nachricht gegeben, in welchen Hr. N. die biblische Erzählung von Elias und Elisäus zum Heil der gesammten Judenschaft umsetzen zu müssen geglaubt hat, erfuhr er von dem Urheber solcher Umsetzung sehr unfreundliche Begegnung, mußte viel von bösen Absichten und unedlen Zwecken hören, die er auszuführen und zu erreichen gedenke, und namentlich den schwerkränkenden Tadel vernehmen, daß er Mitglied der alleinseligmachenden Kirche sei, an welchen sich der weitere Vorwurf gänzlicher Befangenheit und Untauglichkeit zu allem rechten Wissen und Handeln von selbst anknüpfte. Man sieht hieraus, daß Hr. N. die

vorgenannte Zumuthung sehr ernstlich an seine Leser stellt und scharfe Waffen wider diejenigen hat, die gegen seine Aussagen Bedenklichkeiten zu erheben wagen. Schade ist es nur, daß er im berührten einzelnen Falle vor lauter Eifer gerade die Hauptsache übersehen hat, und so ungefähr in dieselbe Lage gekommen ist, wie diejenigen, von denen der alte Dichter sagt:

نقسمهم اسيافنا شر قسمة ففينا غواشيها وفيهم
صدورها

Ich habe nämlich nur nicht mit gänzlicher Zurückhaltung alles eigenen Urtheils bloß den Inhalt der berührten Schrift nach seinen Hauptmomenten angegeben; und daß ich dieses gethan habe, bezeugt mir der Verf. selbst, wenn er mir zum schwersten, sogar jesuitischen, Verbrechen das anrechnet, daß ich seine „Hypothesen ohne die sie unterstützenden Beweisgründe anführte“. Also den Hauptinhalt seiner Schrift, die Resultate seiner Untersuchung hätte ich demnach wohl angegeben, und begreife jetzt noch nicht, wie hierin eine schwere Versündigung liege. Hätte ich aber auch die sie unterstützenden Beweisgründe sämmtlich mittheilen sollen, so hätte ich die Schrift müssen abdrucken lassen, und das wäre aus mancherlei Gründen nicht recht thunlich gewesen. Daß aber jener Hauptinhalt dem H. Verf. einen so unendlichen Aerger machte, daran habe doch ich wahrlich keine Schuld; hätte er seiner Schrift einen andern Inhalt gegeben, so wäre auch die Anzeige des Inhaltes eine andere geworden; und so fällt der Tadel, den er über mich aussprechen will, auf ihn selbst zurück. Wie aber die Unterschiebung böser Absichten und

Zwecke, so ganz allgemein und in's Blaue hinein ausgesprochen, nur des Verf.s eigene Verlegenheit und Schwäche verrathe, wäre hier zu zeigen überflüssig. Mit größerem Fug dürfte ihm selbst Unredlichkeit zur Last gelegt werden, da er einzelne Citate aus meiner Anzeige unrichtig anführt, um sie falsch glossiren zu können. Weil übrigens H. N. der Meinung ist, das über seine Schrift: „Elias — ein Sonnenmythus" ausgesprochene Urtheil könne nur in der schmählichen Befangenheit, in welche jedes Mitglied der alleinseligmachenden Kirche nothwendig verstrickt sein müsse, seinen Grund haben, so sei nur noch bemerkt, daß auch Personen, die dieser Kirche weit und breit nicht angehören, doch auch etwas weniger günstige Urtheile über seine Leistungen sich erlauben. „Wenn es irgend einem schriftstellerischen Nork einfällt, Tags nachdem er irgend einen Theil der heiligen Geschichte als Sonnen- oder Gott weiß welchen andern Mythus erläutert und das Christenthum verhöhnt hat, sich durch die Taufe in diese sogenannte protestantische Gemeinde aufnehmen zu lassen, findet sich auch irgend ein stiller Pfarrer, der ihn sofort unsern Bruder nennt in Christo" (Sendschreiben an J. Görres von Heinrich Leo. S. 59). Wiefern und in welchem Sinne dadurch über Hrn. N. geurtheilt sei, bedarf hoffentlich keiner Erläuterung.

Was nun die vorliegende Schrift betrifft, so muß Ref. im Voraus gestehen, daß er auch hier jene Glaubenswilligkeit nicht besitze und sich auch nicht zu verschaffen im Stande sei, welche dieselbe voraussetzt und zu finden wünscht. Da jedoch dieses kein wesentliches Hinderniß sein kann, ihren Inhalt, ihre Aufgabe, und die Art wie sie dieselbe zu lösen

suche, im Allgemeinen anzugeben, so erlaubt er sich eine solche Angabe, und wird nicht ungehalten darüber, wenn ihm mit Schmähworten dafür gedankt wird. Vor Allem zeigt sich in dieser Schrift, gegenüber der frühern: „Elias ein Sonnenmythus" ein auffallender wissenschaftlicher Fortschritt. In der frühern beschränkte sich H. N. bloß auf eine wunderliche Geschichte in den Büchern der Könige und suchte bloß von zwei biblischen Personen, deren Geschichte auch sonst den Exegeten großentheils zuwider ist, den Beweis zu geben, daß sie Jahreshälften, Sonnengöttern und Aehnliches seien. In dieser neuen Schrift dagegen wird der Gesichtskreis ungemessen erweitert, und auf einmal die ganze heidnische, jüdische und christliche Heils- und Unheilsordnung überblickt, und gezeigt, daß die Gegenstände der religiösen Verehrung überall dieselben, und überall nichts anderes seien, als astronomische Erscheinungen und Einflüsse derselben auf die Erde. Was daher vor einiger Zeit Elias und Elisäus werden mußten, das hat nun auch der Sündenfall des Menschengeschlechtes und der Erlöser aus demselben, Christus, werden müssen, der Sündenfall die Winterhälfte des Jahres, und Christus die Sommerhälfte, oder die den Winter vertreibende, die Natur wieder neu belebende Sommersonne; es wird wohl beides gleichviel besagen sollen. Die ganze Beweisführung aber ist so einfach und einleuchtend, daß forthin die Sache ohne Zweifel als ausgemacht und abgethan wird betrachtet werden können. Sie ruht nämlich auf dem einfachen Satze, daß der Sündenfall des Menschengeschlechtes und die Erlösung durch Christus in nothwendigem Zusammenhang stehen und letztere überflüßig wäre, wenn ersterer

nie statt gefunden hätte. Da die Richtigkeit dieses Satzes einleuchtet, so braucht H. N. zunächst nur noch zu beweisen, daß der Sündenfall wirklich nie statt gefunden habe. Und dieß ist für ein so fecundum ingenium natürlich eine leichte Aufgabe. Er zeigt mit reichlichen Worten, daß die sogenannte Geschichte des Sündenfalles im ersten B. Mosis bloß das Einbrechen und die Wirkungen des Winters beschreiben, und daß diese Beschreibung später aus Unwissenheit und Mißverständniß als eine Beschreibung des Sündenfalles sei angesehen worden. Da man nun einen Sündenfall gehabt habe, von dem man nach H. N. ohne Zweifel nie etwas gewußt hätte, wenn man nicht eine mißverständliche Stelle in der Genesis auf denselben gedeutet hätte, so sei man genöthigt gewesen auch auf einen Erlöser zu denken, und habe sofort alte allegorische Traditionen, welche bloß den Einfluß der Sonne auf die Natur im Sommersemester beschreiben, für eine Geschichte des Lebens und Wirkens des Erlösers gehalten.

Dieß der Gang der Untersuchung und Beweisführung im Allgemeinen. Was das Einzelne betrifft, so scheint H. N. in einer sogenannten Einleitung zuerst seine Fähigkeit und seinen Beruf zu tiefen theologischen Spekulationen beurkunden zu wollen durch Sätze wie folgende: „Wenn Jesus prophezeit: Sonne und Mond werden ihren Schein verlieren, die Sterne werden vom Himmel fallen, die Kräfte der Himmel werden sich bewegen u. s. f., so erkennt man die Sprache der Astrologen; denn kann wohl ein Stern auf die Erde fallen? Wie viele Millionen Jahre müßten da die allernächsten Fixsterne nicht fallen, ehe sie unsern Erdball, dieses un-

merkliche Pünktchen der Schöpfung, erreichen könnten? Aber den Astrologen ist dieß alles leicht möglich" (S. 7.). Ferner: „Erhellt nicht auch aus den Worten: Ich sah den Satan in Gestalt eines Blitzes vom Himmel fallen, daß Jesu die Tradition von dem gefallenen Morgensterne, d. i. vom östlich heliakischen Untergange der Venus, bekannt waren? Läßt der Ausruf an die Jünger: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen! nicht an die zwölf Sternbilder denken, die der Araber Häuser der Sonne nannte rc." Man muß, um die Wichtigkeit und Beweiskraft solcher Sätze einzusehen, nur nicht vergessen, daß H. N. beweisen will, Christus sei selbst die Sonne. Nach ein Paar andern derartigen Aussprüchen wird gezeigt, daß die biblische Erzählung vom Sündenfall nicht eigentlich verstanden werden dürfe, und ausführlich nachgewiesen, daß Juden, Therapeuten und Kirchenväter die allegorische Schriftauslegung mitunter gebilligt haben. Wozu diese Nachweisung dienen sollte, sah Ref. nicht ein; dagegen Beweisgründe wie folgende: „Im gewöhnlichen Sinne ist es schwer zu glauben, daß der Aepfelgenuß des ersten Menschen seine ganze Nachkommenschaft von vielen Millionen, die alle an dem Ungehorsam ihres Stammvaters keinen Antheil hatten, in die Gewalt des Satan's liefern sollte, und dieses unbedeutende Vergehen nur durch das größte aller Verbrechen, durch einen Gottesmord getilgt werden konnte? ein Verbrechen, das ganz unmöglich ist; ferner: daß Eva und ihre Töchter die Geburtsschmerzen als Strafe des Ungehorsams erleiden sollten, indem mit ihnen diese Leiden auch die Weibchen der Thiere gemein haben, welche an Eva's Sünde auch nicht den geringsten Antheil

hatten" (S. 10.) — solche Beweisgründe schienen ihm einen viel zu tief gehenden theologischen Spekulationsgeist zu verrathen, als daß er sich Einwendungen dagegen erlauben konnte.

Daß nun aber das Sündenübel, von dem die Genesis redet, wirklich bloß der Winter sei, beweist H. N. einfach aus folgender Stelle des Zend-Avesta: Ormuzd, das Lichtwesen, sprach zu Zoroaster: „Ich habe einen Ort der Annehmlichkeiten und des Ueberflusses erschaffen. Käme diese Lustgegend nicht von mir, kein Wesen hätte sie schaffen können. Sie heißt Eeriene Veedjo und war schöner als die ganze Welt, so weit sie ist, nichts glich der Anmuth dieser Lustgegend. Ich wirkte zuerst, aber nach mir Peetiaré. Ich schuf die erste Wohnstatt des Segens und Ueberflusses ohne alle Unreinigkeit. Darauf kam der Todschwangere Ahriman und bereitete im Fluß, der Eeriene Veedjo tränkt, die große Schlange des Winters, die vom Dew kommt. Der Winter gießt Kälte aus über Erde, Wasser und Bäume, sehr hart ist er mitten in Eeriene Veedjo, aber diese Peitsche wird den Menschen Segen, denn kaum vergeht er, so wachsen alle Güter in Ueberfluß". Zu diesen Worten bemerkt H. N.: „Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, daß das Uebel, welches die Schlange in die Welt brachte, nichts anders ist als der Winter, welchen man für ein Geschenk des bösen Princips halten mußte, weil Kälte eine Wirkung der Abwesenheit des Lichtes ist" (ohne Zweifel sind darum auch die dunklen Sommernächte im Juli und August weit kälter als die hellen Wintertage im Dezember und Januar). „Es ist demnach nur von einem physischen Uebel die Rede, wel-

ches die Vegetation unterbricht, und die Gegend, worein der Mensch von der Gottheit gesetzt worden, ihrer Anmuth beraubt, folglich eine ganz einfache Beschreibung der jährlich sich wiederholenden Naturphänomene" (S. 13.). Daß dieser Beweis ganz bindend und schlagend ist, wird ohne weitere Erläuterung einleuchten; denn wer wollte in Abrede stellen, daß das persische Religionsgesetzbuch für das Verständniß der Bibel allseitig maaßgebend sei, ließen sich doch sogar aus Rhode (Die heilige Sage rc. S. 393.) Beweisstellen hiefür beibringen, von Bohlen's commentirte Genesis und ähnliches nicht zu erwähnen; und daß die angeführte Stelle gerade dieselbe Thatsache authentisch erkläre, welche die Geschichte des Sündenfalles beschreibe, ist sicher schon a priori gewiß.

Mit dem so gefundenen Resultate, welches die Hauptfrage über den Sündenfall löst, könnte man sich begnügen; doch läßt sich der Wunsch nicht unterdrücken, daß auch noch Aufschlüsse darüber gegeben sein möchten, was unter den einzelnen in der Sündenfallsgeschichte concurrirenden Personen und Sachen zu denken sei. Und auch diesen Wunsch noch sucht H. N. zu befriedigen. Er sagt (S. 15.): „Hiermit" (man weiß nur nicht recht womit, wahrscheinlich mit der Mischung des Guten und Bösen im siebenten Jahrtausend, von dem vorher die Rede war) „war also der Baum gemeint, welcher die Frucht der Erkenntniß des Guten und Bösen trug, denn jetzt erst lernte der Mensch das Uebel kennen, als mit der Herbstgleiche sich der Winter näherte. Diese Zeiträume nennt das Buch Bundehesch die Tausende des Lichtwesens und die Tausende des Nachtwesens." Nun

wissen wir, scheint es, doch einmal bestimmt, was wir unter dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu denken haben. Fragen wir sofort nach der Schlange, so erhalten wir folgende Belehrung: „Da auf der Erde eine solche Schlange, welche die kalte Jahreszeit bewirken soll, nicht zu finden ist, so fühlt man sich gezwungen, sie am Himmel aufzusuchen“ (S. 16.). Ferner: „Die Ascension des Gestirn's, die Wage, neben und mit welchem auch die Schlange heraufsteigt, findet in jener Jahreszeit Statt, wo die freundliche Jahreshälfte dem Winter weichen muß. Diese Wahrnehmung ist allein schon genügend, jenes Thier zum Symbol des Wesens der Finsterniß zu machen“ (S. 18.). Und über den Baum des Lebens Auskunft gebend, sagt er: „Haben wir nun die Gewißheit erlangt, daß die verführende Schlange in beiden Cosmogonien (der hebr. u. pers.) nur ein Gestirn sei, dessen Aufsteigen mit dem Eintritte der finsteren Jahreszeit zusammentrifft, so sind nur noch einige erklärende Worte über Natur und Bedeutung jenes Wunderbaumes nachzutragen, welcher Baum des Lebens hieß. — — Der Baum des Lebens, gepflanzt in den himmlischen Garten, und welcher zwölf Früchte trägt (Offenb. Joh. 22, 2.), ist der Thierkreis, welcher bei Ocellus Lucanus das Prädikat: circulus vitae führt.“

Ohne hierüber gründlichere Belehrung zu wünschen, müssen wir nur bemerken, daß H. N. hier doch über Einen Punkt seinen Lesern die erwünschte Belehrung vorenthalten hat, darüber nämlich, was unter den durch das Schlangengestirn verführten Personen Adam und Eva zu denken sei. Wir erlauben uns, wo möglich nach Hrn. N.s Sinn und

Methode, das Mangelnde in Kürze zu ergänzen. Da die Schlange nichts anderes ist als der Winter (S. 13.) und ein Gestirn und eine Constellation (S. 18.), und der Baum des Lebens nichts anderes, als der Thierkreis (S. 20.), und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen auch irgend etwas dahin Gehöriges, so müssen nothwendig auch Adam und Eva etwas sein, was in diese Kathegorie gestellt werden kann. Eva nun conversirt und bespricht sich mit einem Gestirn. Ein Stern aber kann zu diesem Behufe nicht auf die Erde gefallen sein; „wie viele Millionen Jahre rc." Eva muß daher nothwendig ebenfalls ein Stern oder ein Gestirn sein, und zwar in der Nähe des Schlangengestirnes, und wir sind genöthigt, entweder das Sternbild der Waage oder jenes der Jungfrau, weil beide dem Schlangengestirn sehr nahe sind, für die Eva zu erklären. Zwar kennt das Buch Zend-Avesta keine Jungfrau als Sternbild, sondern hat statt der Jungfrau im Thierkreis eine Aehre; allein „die Perser wissen es heute noch, daß in der Gegend der Schlange an der Himmelssphäre auch das Weib sich befinde, welches mit der Schlange auch das Uebel in die Welt brachte" (S. 19.). Ist nun aber Eva ein Gestirn; so muß auch Adam ein solches sein. Denn da sich auf der Erde kein Mann findet, der so mit einem Gestirn umgehen kann, wie Adam mit Eva, so findet man sich gezwungen, solchen am Himmel aufzusuchen. Welchen Weg man dabei einzuschlagen habe, deutet jene Koranstelle an, wo die Engel den Befehl erhalten, den Adam anzubeten (Sur. II. v. 32.). Die Engel nämlich sind nichts anderes, als was sonst auch Heer des Himmels genannt wird, und mit diesem Ausdruck sind

die Sterne gemeint. Wenn aber die Sterne den Adam anbeten, so ist er ohne Zweifel einer der ausgezeichnetsten Sterne, und es kann nichts hindern, ihn geradezu für die Sonne zu halten. So gut neben Christus auch noch Elias und Elisäus die Sonne sein können, so gut muß auch Adam die Sonne sein können. Von diesem Punkt aus, wo die Stammeltern des Menschengeschlechtes als Sterne erscheinen, muß es sich dann von selbst nahe legen, jedes beliebige Glied unter den Nachkommen Adams als einen Stern anzusehen, und, weil die Sterne nicht auf der Erde herumlaufen, solches am Himmel aufzusuchen; und H. N. hätte, wenn er über diesen Punkt nicht so still hinweggegangen wäre, von sich selbst auf die leichteste Manier zeigen können, daß er selbst ein Stern oder Unstern erster Größe sei. Uebrigens bedauern wir, daß H. N. diese Erörterung uns überlassen und nicht selbst vorgenommen hat, denn wir fürchten, daß sie weniger gelungen scheinen dürfte, und wir fühlen es wohl, daß wir „mit der Religionsphilosophie und Naturanschauung des Orients, und mit dem hieratischen Styl der Legenden schreibenden Priester der alten Völker,“ wirklich nicht so vertraut sind, daß wir überall, wo einiger Sinn sich findet, auf ungezwungene Weise lauter hellen Unsinn herausbringen könnten.

Ueber den weitern Gang der Untersuchung, der oben schon angedeutet wurde, und wie Christus allmählig in die Sonne metamorphosirt werde, können wir nun füglich mit Stillschweigen hinweggehen, da sich aus dem bereits besprochenen Theile der Untersuchung schon eine ungefähre Vorstellung vom Ganzen machen läßt. Nur die Schlußworte sei-

ner Schrift, als Rekapitulation des Ganzen, mögen noch hier stehen: „Im Eingange dieser Schrift ist dargethan worden, daß die Basis des christlichen Religionsgebäudes, der Sündenfall des ersten Menschen, und das Uebel, welches dadurch über die Welt ausgieng, die Herrschaft des Winters allegorisire, dessen Gefolge Kälte und Finsterniß seien. Ein solches Uebel kann nur die wiederkehrende Frühlingssonne heilen. Daher muß der Messias mit der Sonne an demselben Tag geboren werden und dieselben Schicksale erfahren, welche man allen Sonnengöttern andichtete, sein Tod um dieselbe Jahreszeit erfolgen und seine Auferstehungsfeier mit der Exaltation der Sonne an demselben Tage zusammentreffen, wo sie, die Frühlingsgleiche bewirkend, im physischen Sinne selbst der Weltheiland wird, der allein die erstorbene Natur aus ihrem Winterschlafe zu wecken vermag, Licht, Wärme und Segen über die Erde verbreitend. Dieser Christus ist die Sonne." Natürlich können Elias und Christus ungefähr mit gleichem Rechte für die Sonne erklärt werden, und wer das Eine gethan hat, scheint zur Unterlassung des andern keinen genügenden Grund mehr zu haben, und H. N. ist insofern nur consequent, so wenig sich auch in seinen Schlüssen und Beweisen Consequenz zeigt, vom Elias = Sonne zum Christus = Sonne gekommen. So hat er sich denn wohl deßhalb „durch die Taufe in die sogenannte protestantische Gemeinde aufnehmen lassen", um in derselben die Sonne anzubeten (denn Christus wird ja doch von den Mitgliedern jener Gemeinde angebetet), und um die hl. Schrift, auf die er sich bei der Aufnahme als Glaubens- und Lebensregel verpflichtet hat, in sinnlose Fabeleien auf-

zulösen, gleich als ob ihm das ausserhalb jener Gemeinde und ohne Taufe nicht eben so gut möglich oder erlaubt gewesen wäre, oder schlechter hätte gelingen müssen. Während er übrigens die hl. Schrift in Märchen aufzulösen sucht, erwiedert ihm diese:

מִי זֶה מַחְשִׁיךְ עֵצָה בְמִלִּין בְּלִי דַעַת איו׳ לח״ ב׳

und bleibt von seinem Treiben unangefochten.

Welte.

Die Nachfolge Christi von Thomas von Kempis. Ein Erbauungsbuch für gebildete katholische Christen. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage mit Kupfern. 1. 2. 3. und 4te Lieferung. Leipzig 1837. Verlag von J. J. Weber.

Das Buch des seligen Thomas von Kempis († 1471) — oder wer sonst der Verfasser seyn mag — von der Nachfolge Christi bedarf keiner menschlichen Empfehlung, denn außer der Bibel hat kein Buch solchen Eingang in die Herzen der Menschen und solche Verbreitung unter allen Christen gefunden. Die Zahl der lateinischen Ausgaben steigt über tausend, französische Uebersetzungen sind mehr als zwei tausend erschienen, in viele Sprachen ist es übertragen worden und findet sich verbreitet in allen christlichen Ländern, bis hinüber nach dem fernen Asien und Amerika.

Daß auch bei uns immer neue Auflagen und Uebersetzungen davon erscheinen, ist ein erfreuliches Zeichen der

Zeit, ein Zeichen, daß die kräftige Seelennahrung, die sich hier findet, Vielen weit schmackhafter erscheine, als das süßelnde Gerede vieler modernen Gebet- und Erbauungsbücher.

Von diesen neuen Ausgaben und Uebersetzungen empfehlen sich einzelne durch die größte Billigkeit des Preises, andere durch anständigeres Aeußere, wie die sehr empfehlenswerthe Ausgabe in der lateinischen Ursprache, welche 1823 zu Frankfurt bei Andreä erschien, andere durch wünschenswerthe Zugaben von Gebeten für die Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht- und Communionandacht, einige Uebersetzungen erläutern zugleich durch Noten den Text, wie in der größern Ausgabe des sel. Bischofs Sailer, jüngst endlich hat Herr Weigl, früher Professor, jetzt Domkapitular und Offizial in Regensburg — schon seit längerer Zeit durch seine Studien über den wahren Verfasser der Nachfolge Christi bekannt *) — dem lateinischen Urtexte eine Reihe von Uebersetzungen in sechs verschiedenen Sprachen, in der italienischen, spanischen, französischen, deutschen, englischen und

*) Er hält den Benediktinerabt Johann Gersen, Abt zu St. Stephan in Vercelli in Italien, von Geburt einen Deutschen, der ungefähr 200 Jahre vor Thomas von Kempen lebte, nämlich zwischen 1220 und 1240, für den wahren Verfasser, während Andere die Autorschaft dem berühmten Johann Gerson (Charlier), Kanzler der Universität Paris († 1429) zuschreiben. Vgl. Denkschrift über den wahren Verfasser des Buchs von der Nachfolge Christi von Herrn C. v. Gregory — ins Deutsche übersetzt und mit den nothwendigen Erläuterungen und Zusätzen vermehrt v. Weigl. u. s. f. Sulzbach 1832.

griechischen, in seiner schönen Ausgabe gegenübergestellt, und selbst an einer hebräischen Uebersetzung des ersten Buches der Nachfolge Christi hat es die neueste Zeit nicht fehlen lassen *).

Die uns vorliegende neue deutsche Uebersetzung nun zeichnet sich durch die Schönheit der äußern Ausstattung aus, und sucht in diesem anständigen Gewande namentlich bei den Gebildeten Eingang zu gewinnen. Ein gestochenes, fein illuminirtes Titelblatt und vier schöne Stahlstiche sollen ihr zur Zierde gereichen, hübsche Vignetten am Ende eines jeden Kapitels, sollen den Schmuck erhöhen, und die ganze typographische Ausstattung soll einer Prachtausgabe angemessen seyn. Das Ganze soll in sechs Lieferungen, jede im Preise zu 36 Kreuzern rheinisch erscheinen. Bis jetzt sind vier Lieferungen ausgegeben, welche das erste und zweite Buch und 45 Kapitel des dritten Buches enthalten, so daß der Rest des dritten Buches und das nicht gar umfangsreiche vierte, leicht in den zwei weiteren Lieferungen gegeben werden kann. Diesen vier Lieferungen sind drei der versprochenen Stahlstiche und das gestochene Titelblatt beigegeben. Letzteres, im gothischen Style ausgeführt, sieht zwar recht freundlich aus, aber hat doch zu grelle Farben, insbesondere in dem rothen Grunde der vier Bilder. Der erste Stahlstich zeigt Christum als anklopfend an der Thüre des menschlichen Herzens. Die Ausführung ist sehr fein, die Christusfigur aber erscheint mir

*) De imitatione Christi lib. I. ex lat. in hebraeum versus a Joh. Mullero, ling. hebr. prof. Seminar. Dioec. Argentin. Frankfurt. Andreae. 1837. 140 S. in 8.

etwas zu kurz und zu weich. Unrichtig ist zum Verständniß des Bildes Matthäus 7, 8. citirt, denn dort spricht Christus von einem Anklopfen des Menschen bei Gott; die im Bilde ausgedrückte Idee hingegen findet sich in der Offenbarung Johannis 3, 20., wo dem Engel der Gemeinde zu Laodicea der Herr schreiben läßt: „Siehe! ich stehe vor der Thüre und klopfe; wer meine Stimme hört und mir die Thüre öffnet, zu dem geh' ich hinein, und halte Mahl mit ihm und er mit mir.“ Auch bei Thomas von Kempis selbst findet sich diese Auffassung Christi als anklopfend an der Thüre des menschlichen Herzens, denn Buch 3. Kapitel 24. spricht Christus zum Menschen: „libenter loquerer tibi verbum meum, et abscondita revelarem, si adventum meum diligenter observares, et ostium cordis mihi aperires.“ Diese beiden Stellen — aus der Apocalypse und aus der Nachfolge Christi — mußten also zum Verständniß jenes Bildes citirt werden.

Der zweite Stahlstich ist weit der schönste, er stellt das Brustbild des kreuzschleppenden Christus aus dem Spasimo von Raphael dar und ist sehr kräftig und schön ausgeführt.

Die dritte und vierte Lieferung zusammen ziert Ein Stich, nach einer Zeichnung Overbecks, wie Christus die Kinder segnet. Sehr niedlich sind auch die kleinen Vignetten.

In Beziehung auf Ausstattung also hat diese neue Ausgabe der Nachfolge Christi alles Anrecht auf auszeichnende Anerkennung.

Ein zweiter Vorzug, den sie für sich in Anspruch nimmt, besteht darin, daß je den einzelnen Kapiteln des Textes Stellen aus Kirchenvätern und bewährten katholischen Schrift-

stellern zur Erläuterung und Erweiterung als Parallelstellen und Nachlesen beigegeben sind, in denen sich auch der Geist wahrhaft christlicher Frömmigkeit als in allen Jahrhunderten der Kirche derselbe und eine aussprechen und kund geben soll. Diese Zugaben sind genommen aus den Schriften von St. Augustin, Bordoni, Bossuet, von Boulogne, Cardinal Bona, Bourdaloue, Chrysostomus, Franz v. Sales, Fenelon, Goffine, Ludwig von Granada, Massillon, Sailer, Stolberg u. A. m. Diese beigegebenen Stellen sind in der Regel sehr hübsch und werden einer guten Wirkung gewiß nicht verfehlen, wenn man sie nur nicht unmittelbar nach dem Texte der Nachfolge Christi liest.

Nun kommen wir aber zu einer Hauptfrage: wie ist diese uns vorliegende Uebersetzung beschaffen, und mit welcher Kraft und Wahrheit giebt die Copie das Original wieder? Wir können leider hier nicht ganz zum Ruhme der neuen Uebersetzung sprechen. Sie ist allerdings rein, hat eine edle und fließende Sprache, aber sie ist modernisirt, zu flach, verwischt so viel Urkräftiges und Markiges des Originals. Es ist wahrlich Schade, daß der Herr Uebersetzer diesen verkehrten Weg eingeschlagen hat. Er läßt den seligen Thomas von Kempis gar zu sehr im neuen Conversationston auftreten und giebt ihm eine Kleidung, die dem alten ehrwürdigen Mann nicht stehen will. Einige Belege sollen unsere Aussage erhärten. Gleich die Aufschrift des ersten Kapitels vom ersten Buch ist modern verwässert. Sie heißt im Original: de imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi. Dieß wird übersetzt: „Von der Nachfolge Christi und der richtigen Würdi-

gung des Irdischen." Diese letzten Worte hätte Thomas von Kempis in seinem Leben nie geschrieben, er faßt den Gedanken viel conkreter und kräftiger. Darum hat auch der selige Sailer besser übersetzt: Lerne verschmähen, was vergänglich ist. Daß der Uebersetzer willkührlicher Weise die Bibelstelle Johannis 8, 12., die Thomas blos andeutet, ganz in den Text aufnimmt, wollen wir nur im Vorübergehen rügen. Aber wie sind die schönen, einfach-kräftigen Worte: Summum igitur studium nostrum sit, in vita Jesu Christi meditari übersetzt? Wir lesen: Darum müssen wir aber vor allen Dingen die edlen Züge seines (Christi) Lebens sammeln und mit unausgesetztem Nachdenken dabei verweilen. Die einfache Uebersetzung; unser Hauptstreben sey also, im Leben Jesu Christi zu forschen, — wäre der Kraft des lateinischen Ausdrucks weit näher gekommen. Gleich darauf heißt es: Doctrina Christi omnes doctrinas sanctorum praecellit: et qui spiritum haberet, absconditum ibi manna inveniret. Dieß giebt unsere Uebersetzung so: Die Lehre Christi übertrifft Alles, was die Weisesten und Heiligsten unseres Geschlechtes jemals gelehrt haben und wer in ihren Geist eindringt, findet in ihr das Brod des Lebens. Abgesehen davon, daß diese Uebersetzung zu redselig ist, giebt sie auch die Worte: et qui spiritum haberet falsch, es muß heißen: und wer den rechten Geist hätte, der fände darin verborgenes Manna.

Nehmen wir ein anderes Kapitel, das 21ste im gleichen Buche, hier ist durchweg der Ausdruck compunctio mit Reue übersetzt, statt mit dem angemessenern Zerknir-

schung. Dann heißt es im Original: Da te ad cordis compunctionem, dieß giebt unsere Uebersetzung ganz matt mit den Worten: Uebe dich in der Reue. Sailer hat in kräftiger Weise den Sinn des Textes getroffen, aber durch Umschreibung, denn er übersetzt: laß dein Herz im Anblick deiner Sünde recht wund und weich werden. Das ist gewiß der Gedanke des sel. Thomas gewesen. Aber auch eine wörtlichere Uebersetzung kommt dem Original ziemlich nahe, nämlich: gieb dich ganz der Herzenszerknirschung hin u. s. f. Gleich darauf sagt Thomas: compunctio multa bona aperit. Schön giebt dieß Sailer mit den Worten: Ein wundes, zerschlagenes Herz schließt uns einen reichen Schatz des Guten auf. Wie matt ist dagegen die neue Uebersetzung: Eine solche Reue bringt viel Gutes hervor. Im 24sten Kapitel gebraucht Thomas den Ausdruck: vitia resecare d. h. die Laster von sich abreißen; dieß ist weit kräftiger, als der moderne, in vorliegender Uebersetzung aufgenommene Ausdruck: sich dem Laster entreißen. Weiter heißt es in diesem Kapitel vom Reinigungsfeuer: Quid aliud ignis ille devorabit, nisi peccata tua? Dieß wird, damit ja Niemand vom Feuer unangenehm berührt werde, also gegeben: Was wird dich einst mehr quälen, als deine Sünden, statt des wörtlichen: was wird jenes Feuer anders zu verzehren haben, als deine Sünden.

Diese Beispiele von verflachter Uebersetzung, die nicht die einzigen sind, mögen den Herrn Uebersetzer selbst auf das Verkehrte seiner Manier aufmerksam machen, und wir wünschen im Interesse der guten Sache, daß er sich veranlaßt finden möchte, bei einer dritten wohlzuerwartenden Auflage,

auch den Gebildeten unter den katholischen Laien die kräftige, körnige Nahrung der Imitatio Christi unverkümmert zu reichen, viele haben derselben gar wohl nöthig, vielen ist sie aber auch gewiß ein gefühltes Bedürfniß.

Bei dieser Gelegenheit erlauben wir uns, die Freunde der Imitatio Christi auf ein anderes, sehr schönes, altes Erbauungsbuch hinzuweisen, nämlich auf Beati Alberti Magni, episc. Ratisbonn. († 1280). Enchiridion de virtutibus veris et perfectis, welches der sel. Bischof Sailer im J. 1823 in Regensburg bei Rotermundt neu auflegen ließ und das zu geringem Preis im Buchhandel zu haben ist.

Hefele.

Zum Preußischen Kirchenrecht. Eine zeitgemäße Monographie. Schaffhausen, Hurtersche Buchhandlung 1838. VI. und 168 Seiten in 8. Preis 1 fl. 12 kr.

Eingesendet.

Eine höchst merkwürdige Schrift, welche das preußische Verfahren in Kirchensachen der Rheinlande von einer bisher in weitern Kreisen noch ganz ungekannten Seite beleuchtet; zugleich aber dem so leicht übertäubenden Geschreibe eine Thatsache entgegenstellt, die wohl schwerlich in ein anderes Licht gerückt werden kann, da sie auf 58 mehr oder minder erheblichen Actenstücken beruht und der uns unbekannte, aber sehr genau unterrichtete, Herausgeber von seinem Eigenen eigentlich nicht mehr hinzugethan hat, als nothwendig war,

um das Ganze zu einer organischen Gliederung zu vereinigen und hie und da auf Widersprüche in den Aeusserungen oder auf das etwa grellere Verfahren aufmerksam zu machen. Dieß hätte vielleicht in ein paar Stellen in milderer Form geschehen können; wer aber die Schrift durchgelesen hat, wird ihn leicht mit einem: indignatio fecit versus entschuldigen, wo nicht rechtfertigen mögen. Der hier besprochene und beleuchtete Gegenstand ist folgender:

Die Dreifaltigkeitskirche zu Trier, weitum die schönste der Stadt, weil von den Jesuiten erbaut, wurde bei Aufhebung des Ordens durch Churfürst Clemens Wenzeslaus dem erzbischöflichen Seminarium zugewiesen. Nachdem diese Kirche während der französischen Occupation eine kurze Zeit als Decadentempel gedient, gab sie Bonaparte dem Seminar als bleibendes Eigenthum zurück (die Urk. hierüber S. 64—74.). Sobald Trier preußisch geworden war, bildete sich aus Beamteten und deren Gefolge eine protestantische Gemeinde, für deren Gottesdienst eine Kirche verlangt wurde; und zwar, jedoch nur für einstweilen und bloß zu Mitgebrauch nach Gastrecht, eben jene Seminariumskirche. Der erste Schritt hiefür geschah durch den Regierungs-Präsidenten von Schmitz-Grollenburg schon am 12. Januar 1816. Der General-Vicarius Cordel entwickelte aber in seiner Antwort so ruhig als einläßlich, warum, schon der verschiedenartigen, daher vielfältigen kirchlichen Verrichtungen wegen, ein Simultaneum in dieser Kirche, ohne Nachtheil für den katholischen Gottesdienst, am wenigsten thunlich seye, da aber die Regierung nicht bloß eine Kirche für die protestantische Gemeinde, sondern eben die Seminariumskirche

verlangte, so setzte sie (selbst!) eine sogenannte gemischte Commission nieder, welche über die Frage: ob diese Kirche nicht abgetreten werden könnte, ein Rechtsgutachten abgeben sollte. Man muß es bedauern und als einzige Unvollständigkeit an der sonst mit Belegen reichlich ausgestatteten Schrift rügen, daß die Mitglieder dieser Commission nicht namhaft gemacht werden, daß sie die Namen solcher gründlicher und ihre höchste Brauchbarkeit beurkundenden Männer nicht billiger Maaßen der Nachwelt aufbewahrt hat; ein einziger, Hr. von Westphalen, wahrscheinlich Präsident der Commission, ist durch seine Unterschrift der Vergessenheit entrissen. Das Gutachten dieser Commission fiel nach Wunsch aus und bezeichnete nicht allein die Einwendungen des Hrn. General-Vicars als unstatthaft, sondern überhaupt ein Simultaneum als die glückseligste Sache von der Welt. Daß die innere Ausstattung der Kirche größtentheils auf Kosten der Bürger, durch das Mittel einiger Sodalitäten, die hier ihre Altäre aufgestellt hatten, bewerkstelligt worden war, kam gar nicht in Betracht. Dieses so entgegenkommende Rechtsgutachten kann als der Stützpunct aller fernern Schritte in dieser Sache angesehen werden (S. 12—21. wird dasselbe nach Verdienen gewürdigt). Die Beleuchtung des Hrn. General-Vicars konnte hienach so wenig Eindruck mehr machen, so wenig als die Hinweisung auf drei ganz frei stehende Kirchen in der Stadt und auf die prachtvolle Kirche der Abtey St. Maximin ganz nahe bei der Stadt, von denen jede mit geringen Kosten hätte können eingerichtet werden; ja so wenig als das spätere Anerbieten, zum Bau einer protestantischen Kirche unter den katholischen Einwohnern eine Steuer zu ver-

anstalten. Doch wendete sich am 9. August 1817 der Regierungs-Director von Gärtner an den Stadtrath, um von diesem die Abtretung einer Pfarrkirche zu verlangen. Ohne Rücksicht, daß er zu einer derartigen Abtretung gar nicht befugt seye, bot der Stadtrath die St. Antoniuskirche (jedoch bestimmt nur für ein paar Jahre) an, wogegen aber sofort die Pfarrgenossen jener Kirche, welchen ausschließlich das Recht solcher Bewilligung zugestanden hätte, unter Anführung kräftiger Gründe protestirten.

Um diese Zeit wollte der König Trier besuchen. Wenige Tage vorher kam von dem Oberpräsidenden von Ingersleben an die Regierung zu Trier ein fulminantes Schreiben: Wie ungnädig es werde aufgenommen werden, daß noch immer kein Locale für den protestantischen Gottesdienst ermittelt seye (daß Hr. General-Vicar Cordel auf vier leer stehende, leicht einzurichtende Kirchen wiederholt aufmerksam gemacht hatte, war mittlerweile gänzlich in Vergessenheit gerathen); in acht Tagen müsse die Sache erledigt seyn. Der General-Vicar erwiederte: in dem Verlangen der Abtretung einer der wenigen (von den ehemals dreißig), dem Gottesdienst übrig gebliebenen Kirchen erblicke das Volk eine Kränkung, und die Stimmung habe sich so gezeigt, daß er nothwendig befunden habe, dasselbe durch die Geistlichen zur Ruhe ermahnen zu lassen, „um bei der Anwesenheit des geliebten Monarchen Ausbrüche zu verhüten, die unabsehbares Unheil über Stadt und Land hätten herbeiführen können.“ Uebrigens seyen seine Vollmachten durch die Canones so beschränkt, daß ihm als General-Vicar, in die Abtretung einer Kirche einzuwilligen, gar nicht zustehe. Dieses Schreiben veran-

laßte eine gewaltige Expectoration des Hrn. von Ingersleben gegen Hrn. Cordel: wenn er von Entwürfen zu Ruhestörungen gewußt habe, so hätte er solche nicht bloß durch die Geistlichen sollen verhüten lassen, sondern anzeigen!

Da der General-Vicar nicht zu bewegen war, so wendete man sich abermals an den geschmeidigern Stadtrath, der, durch die Erfahrung in Betreff der St. Antoniuskirche nicht gewitzigt, nun die Gangolphskirche anbot. Zum erstenmal jetzt trat auch der Minister von Altenstein in dieser Sache auf und verlangte unter dem 15. Dec. 1817 von dem General-Vicar abermals eine Kirche „gastweise" (der Leser wolle diesen Ausdruck wohl im Gedächtniß behalten), bis für eine protestantische Kirche gesorgt seye. Gleichzeitig stürmte der Oberregierungsrath Schmedding, mit „glühender Ungnade des Monarchen, die sich auf die Geistlichkeit ausladen würde." Der General-Vicar stellte nun unter Versicherung, daß er in Befolgung von Befehlen willig seyn werde, von sich aus aber nichts thun könne, alles an die Verfügung des Ministers. Dieses wurde alsbald benützt und unter dem 12. Febr. 1818 angezeigt, daß „bis eine neue protestantische Kirche erbaut seye (also abermals bloß provisorisch) Schiff, Orgel und Glocken der Seminariumskirche an allen Sonn- und Festtagen von $9\frac{1}{2}$—12 Uhr durch die Protestanten usu facti solle „occupirt" werden. Der General-Vicar fügte sich und verlangte nur noch einige freye Tage für den katholischen Gottesdienst. Wenige Tage nachher kam von weltlicher Seite die Forderung: Der katholische Gottesdienst müsse mindestens eine halbe Stunde vor dem andern aufhören und die Kirche ge-

räumt seyn. Am 27. Juli verfügte der Minister: es müsse auch des Nachmittags von 1—3 protestantischer Gottesdienst gehalten und die beiden Seitenhallen müßten ebenfalls noch eingeräumt werden. Für Oeffnung und Schließung der Kirche wurde dem katholischen Küster eine billige Remuneration verheißen, welche am Ende des Jahres in fünf (hoffentlich blanken) preußischen Thalern bestand. Am 31. Jan. 1819 wurde von dem Hrn. General-Vicar Cordel Vorlegung der Urkunden verlangt, kraft deren die vormalige Jesuiten-Kirche dem Seminar „zum Gebrauch" (man merke sich diesen verfänglichen Ausdruck! Hr. Gen.-Vic. sprach immerwährend von Eigenthum) überlassen worden seye, was sofort befolgt wurde. Zugleich aber erstattete die Seminariums-Commission dem Minister von Altenstein Bericht über die seit Jahresfrist zu Benachtheiligung des katholischen Gottesdienstes gemachten Wahrnehmungen, abermals unter Hinweisung auf mehrere freye (ungenützte) Kirchen. Endlich erfolgte unter dem 25. Febr. 1819 die merkwürdige königliche Cabinetsordre: „Der Staat könne über die Jesuiten-Kirche verfügen; sie seye überflüssig; daher auf den Bau einer evangelischen Kirche Kosten zu verwenden unangemessen; sie solle den Protestanten förmlich übergeben werden?" Suum cuique. —

Die Lahmen, die Verrotteten, die Achselträger, die Superklugen des Zeitalters, jene ganze Brut, welche bei jedem Gewaltsschritt gegen die Kirche in die Hände klatscht, werden insgesammt sagen: da habt ihrs: Die Unnachgiebigkeit des General-Vikars hat die Sache auf die Spitze getrieben, er hat den König genöthigt, von seiner Gewalt Ge-

brauch zu machen; mit vernünftigem Nachgeben hätte er die Jesuitenkirche wenigstens für ein Simultaneum retten können; ihn nehmt dafür, er hats zu verantworten, die zu weit getriebene Langmuth hat ihn frech gemacht; gleichwie man in einem ungleich wichtigern Ereigniß die Schuld nicht auf offenkundig gewordene geheime Schliche, sondern auf denjenigen wirft, welcher in Kraft innerer Ueberzeugung und auferlegter Verpflichtung zwischen dieselben mit seinem non possum zwischenein fuhr. Wem aber der Gang der Unterhandlungen die Augen nicht öffnet, der muß sie absichtlich schließen wollen. Ueberblicke man nur S. 133 ff. die „Kurze Zusammenstellung der Thatsachen, des Rechtsverfahrens und der verschiedenen Zusicherungen der preußischen Regierung zu Orientirung über ihre Politik“, wo das Geschichtliche und Urkundliche succinct zusammengedrängt ist. Der Verf. macht S. 97. als Gegenstück zu allem diesem aufmerksam, wie dieselbe Regierung den 3000 Katholiken in Magdeburg, die von der westphälischen Regierung überlassene Katharinenkirche auf den Grund hin wieder entzog: „weil dieselbe den Protestanten widerrechtlich seye abgenommen worden“; ungeachtet kurz vorher die Katholiken ihre Kirche wegen Erweiterung der Festungswerke hatten abtreten müssen.

Ueber jene Kabinetsordre wurden die Gemüther in Trier so aufgeregt, daß es die Behörden nicht wagen durften, den Triumph einer öffentlichen Besitznahme der Kirche zu feyern; man zog nicht mit klingendem Spiel in die erbeutete Festung! Das freimüthige Schreiben des Pfarrers Torsch zu St. Gangolph mochte die schmerzliche Stimmung Vieler ausdrücken. — Die ganze Angelegenheit ruhte, bis der hochwürdigste Herr

von Hommer den Trierer Bischofsstuhl bestieg. Dieser glaubte, für Rückgabe der Seminariumskirche alles thun zu müssen. Er wendete sich deswegen unmittelbar an den König um diese Rückgabe, oder zuletzt nur um Bewilligung einer Collecte zum Bau einer neuen Seminariumskirche. Ersteres wurde am 1. Sept. 1832 rund abgeschlagen, zu letzterem Hoffnung gemacht, „wenn es überhaupt angemessen befunden werden sollte.“ Zwey Jahre später erneuerte der Bischof seinen Versuch und hoffte den Legations-Rath von Bunsen zur Fürsprache bewegen zu können, gleichwie der Oberbürgermeister Haw und der Trierer Stadtrath (dieser unter Anerbieten der Gervasiuskirche) Schritte hiefür thaten. Der Bischof erhielt unter dem 28. Sept. 1834 wieder einen Abschlag, der Stadtrath hingegen wegen seines Anerbietens (über die angerufenen Rechtsgründe für Rückgabe der Seminariumskirche schritt man schweigend hinweg) einen Wischer. Im Jenner 1835 neue Schritte des Bischofs bei dem König und dem Kronprinzen und abermalige Erwiederung: „Die Dreifaltigkeits-Kirche hat seit 1815 zu Meiner Verfügung gestanden.“ Ganz kurz vor seinem Tode, am 6. Nov. 1836 versuchte der Bischof nochmals den König auf andere Gesinnungen zu bringen; er schloß sein in ächt apostolischem Geist verfaßtes Schreiben mit den Worten: „Kann ich die Zurückgabe der Kirche noch erleben, so werde ich mit dem Evangelium sagen: Herr! laß deinen Diener im Frieden fahren!“

Dieß der Inhalt einer Schrift, welche beinahe lauter Acten enthält: königliche Kabinetsschreiben (4); Schreiben der Minister von Altenstein (3), von Lottum (1); der Regierungs-Präsidenten von Schmitz-Grollenburg (1), De-

lius (3), Gärtner (4), Ingersleben (2), Küpper (2), Schmedding (1) u. a.; des Oberbürgermeisters Haw (3), des Trierer Stadtraths (1); des hochwürdigsten Bischofs von Hommer (3), des General-Vicars Cordel (8), des Regens Billen (2), des Pfarrers Torsch (1), der Seminariums-Commission (1); dann drei gründliche und einläßliche Rechtsgutachten: I. S. 79 ff.: „Ueber die Ansprüche des Staats auf „das Eigenthum der ehemaligen Jesuitenkirche, welche gegenwärtig das katholische Seminarium und die katholische „Schuljugend gebraucht: und deren Bestimmung zum ausschließlichen Gebrauch der zum katholischen Glauben sich „nicht bekennenden Christen, oder evangelischen Glaubensgenossen"; II. S. 90 ff. „über das Eigenthumsrecht des „Seminariums zu Trier auf die ehemalige Jesuitenkirche da„selbst"; III. S. 136—268.: „Ueber die Frage: ob der „evangelischen Kirchengemeinde zu Trier das Eigenthum der „von ihr besessenen Kirche gebühre, oder aber dasselbe dem „katholischen Seminarium daselbst zustehe?" Dieses letzte Rechtsgutachten bildet den würdigen Schlußstein dieser höchst interessanten Schrift. Bei aller Einläßlichkeit ist dasselbe so concis, mit einer solchen durchdringenden Kenntniß der vormaligen französischen Legislation und des Verwaltungs-Systems und gleicher scharfer Rücksichtsnahme auf die preußische Gesetzgebung abgefaßt, daß es wohl unmöglich wäre, ein anderes Resumé desselben zu geben, als die Schlußfolgerung: „Das Seminarium kann seine Eigenthumsansprüche (die nicht durch Cabinetsordren beseitigt werden sollten) vor Gericht verfolgen und dieselben werden durch keine Verjährung gestört, wofür selbst das preußische Landrecht spricht."

Möge diese Schrift von Vielen gelesen und unbefangen beurtheilt werden!

F. H.

Das Leben Jesu, wissenschaftlich bearbeitet von Dr. Johannes Kuhn, ordentlichem Professor der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen. Erster Band. Mainz, Druck und Verlag von Florian Kupferberg. 1838. XIV. u. 488 S. Pr. 3 fl. 15 kr.

Ich entschließe mich nach dem Vorgange Anderer um so unbedenklicher zu der gegenwärtigen Selbstanzeige, als ich über die Veranlassung, den Gesichtspunct und das Verhältniß dieses Werkes zu den gleichzeitigen und früheren Leistungen Mittheilungen für nöthig erachte, welche weder in der Vorrede noch in dem Werke selbst Raum gefunden, oder doch auch nur kurz berührt sind.

Nach Erscheinung des bekannten Strauß'schen Werkes vermochte ich mich nicht auf die Seite derjenigen zu schlagen, welche dasselbe vornehm ignoriren, und seinem eigenen Vernichtungsprocesse überlassen zu können glaubten. Zwar das mythische Element, welches das Ganze beherrscht und das Schicksal des Werkes entscheiden zu müssen scheint, darf ruhig der Beurtheilung der Zeitgenossen überlassen werden; denn es ist schon bei seiner ersten, obwohl noch bescheidenen Anwendung auf die Geschichte Jesu ohne bedeutende Wirkung geblieben, und eine Zusammenstellung dieser verachteten Bausteine zu einem großen Gebäude muß noch schneller

außer Curs kommen, wenn sie auch durch die Kühnheit des Unternehmens und nach Maaßgabe der Tüchtigkeit in der Ausführung überraschen und einen schnellen Beifall anfänglich finden konnte. Allein die Grundlagen, auf welchen diese umfassende Anwendung des Mythus auf die Erklärung der evangelischen Geschichte beruht, sind älter und verbreiteter als die mythische Erklärung des Evangeliums, und man würde sich sehr irren, wenn man ihre Bedeutung nach dem Maaße dieser ihrer freilich sehr unglücklichen Anwendung abschätzen wollte.

Das Außerordentliche der Thatsachen, welches die Grundgeschichte des Christenthums als sein eigentlicher Lebensfaden durchzieht, ist im Angesichte der gegenwärtigen Zeitbildung schon von vorne herein ein unmögliches, und es gehört nur sehr wenig Scharfsinn dazu um zu erkennen, daß von dieser Voraussetzung ausgegangen und bei dem Drange alles zu erklären, die mythische Interpretation allein Genüge thut. Die Scheue des Außerordentlichen ist eine Macht geworden, namentlich auch durch die armseligen Expositionen, welche die früheren und zum Theil selbst noch unsere Theologen von dem Wunder gegeben haben. Wenn eine Ansicht, die bloß eine negative Existenz hat, stark genannt werden kann, so ist dieses die stärkste: daß das Göttliche nicht so (wie es in dem gewöhnlichen Wunderbegriff der Theologen aufgefaßt ist) geschehen, und das so Geschehene nichts Göttliches sei. Zu dieser negativen aus der Nichtigkeit des Gegensatzes erwachsenden Macht, kommt noch eine positive in dem Umsichgreifen des Hegelschen Pantheismus, der wie fein man ihn auch deuten und nach welchen Seiten man ihn drehen möge, diese

seine Natur nie wird verläugnen können. Ausgegangen von der Repristination des Spinozismus durch Schelling, hat er zwar einen großen Vorsprung vor der Auffassung Spinozas und Schellings voraus, indem er an die Stelle der realistischen Substanz und des Absoluten in der Identität des Idealen und Realen den absoluten Geist gesetzt hat: aber unmöglich bleibt es ihm gleichwohl seinen Ursprung zu verläugnen und die darnach bestimmte grundwesentliche Beschaffenheit. Das aber brauche ich nur kurzweg auszusprechen, daß, wo die pantheistische Grundansicht der Dinge feststeht, der Begriff dessen fehlen muß, was man Wunder nennt, man mag es nun bestimmen wie man will. Denn das setzt die Realität des Wunderbegriffs als das wenigste voraus, daß Gott außer der Natur und die Natur außer Gott sei; die Negation der Immanenz Gottes und der Welt aber ist schlechthin unverträglich mit jener Betrachtung des Seienden. Erwägt man also die Anwendung der mythischen Interpretation auf die Urgeschichte des Christenthums in ihrem Zusammenhange mit der pantheistischen Weltbetrachtung, so dürfte, dünkt mich, keine Aufgabe zeitgemäßer, keine ernster und würdiger sein als diejenige, welche diesen Zusammenhang aufs neue in Untersuchung nimmt und mit Rücksicht auf den gegebenen bedenklichen Anstoß beleuchtet.

Das zweite Moment, welches den Strauß'schen Versuch so bedeutend als bedenklich macht, ist nichts geringeres, als das Gesammtergebniß, welches die neuere exegetische Wissenschaft geliefert hat, und von welchem jener in gewisser Hinsicht nur eine nothwendige Anwendung ist. Strauß findet nämlich einer Seits einen nicht unbedeutenden Theil der Be-

gebenheiten im Leben Jesu auffallend ähnlich mit Erzählungen im A. T., anderes Seits eine Menge solcher historischer und didactischer Momente, welche als erfüllte Weissagungen dargestellt werden, so zwar, das in jenem Falle der Verdacht bloßer Nachbildungen am Leitfaden anerkannter messianischer Typen leicht Eingang findet, in diesem aber mit Evidenz erwiesen werden kann, die alttestamentlichen Stellen, welche als erfüllte Weissagungen gebraucht sind, haben nach der allein wissenschaftlichen, grammatisch-historischen Auslegung einen ganz andern Sinn, und die Bedeutung, welche die Evangelisten von daher für die Geschichte Jesu abgeleitet, falle in sich selbst zusammen. Dieß ist die wichtigste und schwierigste Partbie bei der ganzen Sache. Als einfachste Erklärungsweise aber bietet sich die Annahme eines mythischen Processes dar, kraft dessen das Typologische schlechtweg historisch genommen und der Versuch, den Messias zu verherrlichen, in jüdisch-volksthümlicher Weise angestellt und fortgebildet, auf messianische Weissagungen gebaut wurde, wobei die freie jüdische Hermeneutik alle Hülfsmittel an die Hand gab. Aber nicht bloß dieses, sondern die Grundlage des Beweises selbst, das Historische im Leben Jesu, welches doch erst, so urtheilt ein Jeder, irgendwie vorhanden sein mußte, ehe man es als erfüllte Weissagung geltend machen konnte, ist, wenn auch nicht ganz und gar mythisch, so doch in der Ausdehnung, in der es vorliegt, ein Resultat jenes mythischen Producirens, das seinen Anlauf von gewissen Ideen genommen und an ihnen als der alleinigen oder doch überwiegenden Substanz fortgesetzt hat. Man unterscheide die Prämisse von der Consequenz. Jene halten wir für sehr

bedeutend; diese aber ist gleichwohl falsch. Nämlich das ist ein unumstößliches, unverlierbares Resultat der neuern Exegese, daß, von der grammatisch-historischen, folglich allein wissenschaftlichen Erklärung jener alttestamentlichen Stellen ausgegangen, und vorausgesetzt den gemeinen Begriff einer erfüllten Weissagung *), im N. T. keine einzige als solche sich erweisen läßt. Aber keineswegs haben die Evangelisten jenen Begriff der erfüllten Weissagung zu dem ihrigen gemacht, und noch viel weniger zum Behufe der Herstellung des darauf gebauten Beweises die grammatische Interpretation gebraucht. Beides haben die Theologen durch viele Jahrhunderte hindurch als eine ganz ausgemachte Sache blindlings vorausgesetzt und unsere jetzigen Theologen, die sehenden, haben den Irrthum in der Sache zwar erkannt, aber mit nichten auch das, daß die Sache der christlichen Urgeschichte eine ganz andere ist, wenigstens auf ganz andern Füßen steht. Ueber diesen Punct unserer Theologie, das sieht man wohl schon hieraus (denn einer weitern Auseinandersetzung ist sich hier zu enthalten), darf man nicht vornehm hinweggehen; es gilt die noch nicht einmal begonnene Lösung der

---

*) Was eine erfüllte Weissagung nach der gemeinen empirisch-geschichtlichen Ansicht sei, hat Lessing mit wenigen Worten schärfer dargethan als mancher Theologe in ganzen Büchern: „Was der Schwärmer ohne Ueberlegung vorhersagte, kann das Ungefähr ohne Absicht erfüllen. Folglich gehört zu einer ächten Prophezeiung nicht bloß, daß sie erfüllt, sondern daß sie in dem nämlichen Sinne und aus den nämlichen Gründen erfüllt werde, in welchen und aus welchen sie gestellet worden.“ Theolog. Schriften 3r Thl. S. 193 Carlsr. Ausg.

Frage, wie sich zu dem unbestreitbaren Resultat der neuern Exegese die bisher mißverstandene urchristliche Darstellung verhalte, und wie ihre Wahrheit wissenschaftlich zu begründen und zu erweisen sei.

Der dritte Punct, welcher sich als bedeutende Grundlage der Strauß'schen Mythen-Hypothese verhält, betrifft die Differenzen, die scheinbaren und wirklichen Widersprüche der Evangelisten, besonders das auffallende Verhältniß des synoptischen und Johanneischen Evangeliums. Dieser Punct wirkt um so elastischer und erhebt den Ausleger desto sicherer über die Evangelien auf ein ihnen fremdes, feindliches Gebiet, je weniger er die früheren gezwungenen Vereinigungsversuche zu billigen weiß. Der mythologische Ausleger aber ist dadurch so sehr im Vortheil gegen alle andern, daß er in der Voraussetzung der „absichtslos dichtenden Sage" den freiesten Spielraum für die Erklärung auch der größten Dissonanzen in der Ueberlieferung gefunden hat.

In Erwägung dieser mächtigen Grundlagen des Strauß'schen Werkes, von welchen die Anwendung des Mythus als bloßes Expediens für die Erklärung wohl zu unterscheiden ist, glaubte ich als öffentlicher Lehrer vor allem die jungen Theologen über dasselbe orientiren zu müssen. Denn wie in allen den Kreisen, denen ein selbstständiges Urtheil über die Frage abgeht, dieses Werk die meiste Sensation erregt hat, so namentlich auch bei jenen. Zu diesem Zwecke hielt ich (in Gießen) im Sommersemester 1836 Vorlesungen über das Leben Jesu, und setzte sie im darauffolgenden Semester fort. Als ich zu Ostern 1837 hieher kam, glaubte ich den schon früher gefaßten Plan, meine Darstellung des Lebens Jesu

zu veröffentlichen, in Ausführung bringen zu sollen. Es konnte mir beifallen, damit so viel möglich zu eilen, um in der Reihe der Strauß'schen Gegner als einer der ersten aufzutreten. Allein für den Zweck, den ich mir vorgesetzt, schien dieß keineswegs nothwendig zu sein. Zunächst wollte ich nicht das Werk des Doctor Strauß widerlegen, sondern eine eigene unabhängige Darstellung des Lebens Jesu geben. Sodann habe ich es auf die Grundlagen des Strauß'schen Werkes, inwieweit meine Arbeit polemisch sein konnte, abgesehen, welche nicht so schnell altern und nicht so leicht auf die Seite geschafft werden, als die darauf erbaute Hypothese.

Daher sucht man bei mir auch vergebens nach einer Würdigung des Mythenbegriffes. Dieser ist, wie gesagt, bei weitem nicht das wichtigste und bedarf streng genommen gar keiner Widerlegung; er ist nur ein wiewohl glänzender Lückenbüßer für die tiefe Leere, welche die herrschende Philosophie unter dem unfreiwilligen Beistande der veralteten Theologie erzeugt hat. Alles kommt vielmehr darauf an, zu untersuchen, ob sich das große Loch in der Urgeschichte unserer Religion wirklich findet, oder ob man es ihr nur angedichtet hat. Und zwar wird dieses Unternehmen um so dringender, je weiter es sich von Tag zu Tag öffnet und je fleißiger die rationalistischen Theologen und die theologisirenden Philosophen an seiner Ausweitung arbeiten. Ist es wirklich vorhanden, nun so möge sich mit dem Mythus trösten, wer es kann; ich für meinen Theil würde mich lieber aller Bewegung enthalten wollen, als mit einer solchen Krücke durch die Welt hinken. Findet es sich aber nirgends, als in dem Kopfe einiger Theologen und Philosophen, nun so handelt es sich

doch offenbar für die andern nicht darum, mit jenen über ihre Erklärung sich zu streiten, wie das Loch in der Geschichte allmählig entstanden, sondern höchstens noch darum, wie es in ihrem Kopfe habe entstehen können. Vielmehr ist der wirkliche Bestand des geschichtlichen und didactischen Momentes mit Rücksicht auf die Gründe, aus welchen man ihn abläugnen zu können vermeint, zu untersuchen.

Der wohlwollende und aufmerksame Leser wird leicht entdecken, wie ich schon in diesem ersten Theile, welcher außer den Prolegomenen nur einen kleinen Theil der Geschichte Jesu, nämlich dessen messianische Inauguration, behandelt, vor allem die vorgeblichen Widersprüche der evangelischen Geschichte kritisch zu beleuchten getrachtet habe. Dieses Verfahren wird sich durch das ganze Werk hindurchziehen, wenn ich auch dem Urtheile einsichtiger Freunde gerne nachgebe, welche für das kritische Moment eine größere Beschränkung wünschen. Diese vorgeblichen Widersprüche sind theils überhaupt nicht vorhanden, theils berechtigen die Variationen der Erzählung und Darstellung nicht zu den Schlüssen, welche man daraus gezogen hat. Daß hiebei alles auf die Ansicht ankomme, welche man von den Evangelien und der darin herrschenden Art der Historiographie gewonnen hat, ist einleuchtend. Wenn nun auch unter den unbefangen Forschenden die Aechtheit der Evangelien keinem gegründeten Zweifel unterliegt, so ist dagegen der historische Character derselben für die meisten in desto größeres Dunkel gehüllt. Deßhalb habe ich in den Prolegomenen jenen Punct mehr nur so behandelt, daß ich die verschiedenen Momente des Beweises der Aechtheit (aus äußern Gründen) hervorhob,

und als Stufen mit Rücksicht auf den Grad ihrer Beweiskraft bezeichnete; den andern Punct aber habe ich ganz aufs neue in Untersuchung nehmen müssen. Und da das Leben Jesu nach meiner Ansicht nicht etwa nur ein Modethema, sondern eine abgesonderte Disciplin, und zwar die Grundlage des neutestamentlichen Lehrbegriffs ist, so mußten der Standpunct, der Umfang und die Gränzen desselben genauer, als sonst geschieht, entwickelt werden. Weil aber diese Darstellung mit der evangelischen aufs innigste zusammenhängt und sich zu dieser wie das Abbild zum Urbilde — auf dem theologischen Standpuncte — verhält, so ergaben sich für die Einleitung in das Leben Jesu die beiden größern Abschnitte: 1) die urkundliche Darstellung; 2) die wissenschaftliche Darstellung.

Abgesehen von der historisch-kritischen Frage, deren Hauptmomente in der Ausgleichung des scheinbar sich Widersprechenden und in der richtigen Würdigung der vorhandenen Differenzen der Erzählung und Darstellung liegen, haben wir mit Rücksicht auf das Zeitbedürfniß und die Entwickelung der Theologie in der neuern und neuesten Zeit die Frage des Wunders und die der Weissagung als die bedeutendsten bezeichnet. Es trifft sich nun aber, daß diese Fragen zugleich am Objecte selbst als das Hervorstechendste erscheinen. Die Evangelisten gehen nämlich von dem Historischen im öffentlichen Leben Jesu nur aus und bauen darauf das Theologische, nämlich den Beweis des Glaubens an Jesu Messianität, und zwar so, daß sie durch Anwendung der Begriffe des Wunders und der Weissagung den Beweis treffend machen. Es ist also nicht wie man gemeinhin glaubt

der Zweck der Evangelisten, eine Biographie Jesu zu liefern, sondern auf dem historischen Momente ruht das theologische, welches ihnen sogar die Hauptsache war. Und wenn man die Evangelien aus dem Gesichtspuncte der Wundererzählungen und der erfüllten Weissagungen des A. T. so mannigfach und heftig bestürmte, so hätte man doch diese selbst wenigstens nicht ganz verkennen sollen in ihrer Eigenschaft als integrirende Momente des Evangeliums, so hätte man in einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Lebens Jesu keine bloße Kritik der evangelischen Geschichte liefern, sondern jene beiden Momente in ihrer Einheit als die theologische Seite des Evangeliums anerkennend, von der Kritik des Historischen zu der speculativen Erörterung des Glaubensbeweises fortgehen müssen. So habe ich dieselben, hoffentlich in Uebereinstimmung mit den meisten Lesern, als die beiden unzertrennlichen Momente einer wissenschaftlichen Bearbeitung des Lebens Jesu im Ganzen und Einzelnen geltend zu machen gesucht.

Was das Literarische betrifft, worüber noch einiges zu bemerken kaum überflüßig sein möchte, so habe ich wahrscheinlich theils mehr benutzt als viele erwarten, theils aber auch wieder weniger. Zu jenem rechne ich die ausführliche und vielseitige Bezugnahme auf die Auslegungen und Ansichten der Kirchenväter. Es geschah dieses mit der bestimmtesten Absichtlichkeit. Je weniger sie als Exegeten bei den Meisten anerkannt sind, desto mehr habe ich mich bei genauerer Betrachtung von dem Gegentheile überzeugt. Chrysostomus zumal muß von keinem Exegeten unbenützt bleiben. In allen jenen Fällen, wo nicht gerade das Ungemeine und

Außerordentliche erzählt ist, wird man den verständigsten und scharfsinnigsten Erklärer an ihm finden. Sodann bin ich auch auf die katholischen Exegeten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts zurückgegangen, welche viel weniger gekannt sind als sie es verdienen. Namentlich muß ich des Maldonat Erwähnung thun, welcher keinem Ausleger seiner Zeit nachsteht und die meisten weit übertrifft. Wenn ich neben dem Gewinn, den sie mir vielfach dargeboten, die vielen Vorurtheile die gegen sie im Schwunge gehen nur einigermaßen widerlegt, und andern, die sie bis jetzt höchstens dem Namen nach gekannt, mit ihnen vertrauter gemacht habe; so habe ich meine Absicht vollkommen erreicht. Auf die vielen Schriften dagegen, welche gegen das Strauß'sche Werk erschienen, und von dieser Seite mit meinen Bestrebungen verwandt sind, habe ich fast gar keine Rücksicht genommen. Dieß wird man mir vielleicht verargen, besonders von Seiten ihrer Verfasser. Allein zu der Zeit als ich über das Leben Jesu mit besonderer Beziehung auf Strauß die Vorlesungen hielt, welche dem ersten und dem, so Gott will, bald folgenden zweiten Bande meines Werkes zum Grunde gelegt sind, waren kaum erst da und dort in Zeitschriften zerstreut einzelne Abhandlungen erschienen, welche mir in Giessen nicht einmal sämmtlich zugänglich waren. Sodann wollte ich meine Opposition gegen Strauß unabhängig von andern gleichnamigen Bestrebungen durchführen, weil ich die Ueberzeugung habe, daß sich auf diese Weise allein eine solche Allgemeinheit der Urtheile über das Leben Jesu unter den Theologen der verschiedensten Richtungen und kirchlichen Standpuncte, welche für die Wissenschaft von ent-

scheidender Bedeutung sein kann, herausstellen werde. Ich hätte allerdings bei der Ueberarbeitung meiner Vorlesungen in den Anmerkungen mich ins Verhältniß setzen können mit den Männern, die dasselbe Ziel mit mir gegen Strauß verfolgen; aber ich fürchtete jene Unbefangenheit und Selbstständigkeit, die ich aus dem obigen Grunde so rein als möglich bewahren wollte, wenn nicht zu verlieren, doch zu stören und zu trüben. Sollte ich das Glück haben, eine zweite Auflage meines Werkes besorgen zu dürfen, so wäre dieß der Fall um dasjenige zu thun, respective nachzuholen, was man vielleicht gleich anfangs von mir erwartet hat.

Noch will ich hier einige Versehen namhaft machen, welche im Druck statt gefunden haben; andere dürfte der Leser weniger anstößig finden. Seite 90 Zeile 12 lies aus statt von; S. 94 Z. 3 l. werden st. worden; S. 138 Z. 9 l. Rest st. Recht; S. 149 Z. 10 l. Aloger st. Alloger; endlich ist S. 396 st. §. 32 §. 33 und S. 419 st. §. 36 §. 37 zu lesen.

Kuhn.

III.

Intelligenzblatt.

Nekrolog Johann Adam Möhlers.

Zum drittenmale in kurzer Zeit hat die theologische Quartalschrift die schmerzliche Pflicht, von dem Dahinscheiden eines ihrer Mitherausgeber Kunde zu ertheilen und durch wenige Züge aus seinem Leben und Wirken das Andenken seines Namens im Angesichte der Zeitgenossen zu ehren.

Möhler, von dem wir reden, gehörte zwar in den letzten Jahren nicht mehr unserer Universität an und hat mit seinem Abgange von hier aufgehört an unserem literarischen Institute selbstthätigen Antheil zu nehmen. Sehen wir aber auf die vorausgegangene Reihe von Jahren, während welcher er hier als Lehrer gewirkt und einer der eifrigsten und bedeutendsten Mitarbeiter dieses Institutes gewesen, und darauf, wo er den Grund zu seiner ausgezeichneten theologischen Bildung gelegt und Dasjenige geleistet, was ihm einen bleibenden Namen in der Geschichte der Theologie und des kirchlichen Strebens verschafft hat; so müssen wir ihn als den unsrigen betrachten und uns beeilen, ihm in die-

sen Blättern das schuldige Denkmal der Dankbarkeit und Liebe zu stiften.

Vieles ist zusammengetroffen in Möhlers Leben, was ihn über die meisten Theologen seiner Zeit und Kirche erhoben und ihm eine Bedeutung verschafft hat, die wir hier bei der besondern Absicht und den beschränkten Gränzen unseres Vorhabens nicht einmal vollständig andeuten können. Von Natur mit vorzüglichen Anlagen des Geistes ausgerüstet, wurden diese nur noch von der Innigkeit seines Gemüthes und von der Energie, womit er auf ein klar erkanntes Ziel hinarbeitete, übertroffen. Es kam bei ihm alles darauf an, welche Richtung die Liebe seines Gemüthes gewann. Dieß ist der Schlüssel zum Verständnisse seines Lebens: daraus erklärt sich nicht nur der Entwickelungsgang seiner Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller, sondern auch sein ganzer Lebensweg, wieweit er durch seine Freithätigkeit bestimmbar und bestimmt war.

Möhler ist geboren im Jahre 1796 am 6. Mai zu Igersheim an der Tauber unweit Mergentheim. Sein vor mehreren Jahren verstorbener Vater war Gastwirth und Gemeinderath daselbst und ein wohlhabender Mann. Nachdem er den Elementarunterricht in seinem Geburtsorte empfangen, besuchte er das Gymnasium in Mergentheim bis zum Herbste 1813, wo er den philosophischen Cursus an dem Lyceum zu Ellwangen begann. Hier behauptete er nicht nur gleich in der ersten philosophischen Classe unter seinen Mitschülern den ersten Platz „mit Auszeichnung“, sondern auch in dem darauf folgenden Studienjahre (181$\frac{4}{5}$), ob er gleich die zweite Classe überspringend unmittelbar in die dritte

übergetreten war, blieb er der Erste; nicht minder in den folgenden Jahren bis an's Ende seiner academischen Studien. Im Herbste 1815 trat Möhler in die Theologie über, welche er in Tübingen, nachdem die katholische Universität zu Ellwangen im Jahre 1817 mit der Universität Tübingen vereinigt worden war, unter den Professoren Gratz, Drey, Herbst und Hirscher in dem katholischen Convict (Wilhelmsstift) absolvirte. Im Herbst 1818 kam Möhler in das Priesterseminar zu Rottenburg am Neckar, in die unmittelbare Nähe seines von ihm hochverehrten mütterlichen Oheims, des Generalvicariaths-Rathes Meßner, und empfing am 18. Septbr. 1819 die Priesterweihe.

Nur ein Jahr war Möhler in der Seelsorge, als Vicarius (Hülfspriester) in Weilderstadt und Riedlingen, thätig. Es sei uns erlaubt, das beiderseitig ehrende Zeugniß hier anzuführen, welches ihm sein Principal an letzterem Orte, der nunmehrige Domkapitular, Herr Ströbele, in Beziehung auf sein Leben und Wirken als practischer Geistlicher ausgestellt hat. „Es war eben, so lautet dasselbe, sein ganzes Wesen, wie es sich in seinem liebevollen, bescheidenen, und doch in jeder Hinsicht so würdigen Benehmen, verbunden mit einem heiligen Ernste in all' seinen Verrichtungen und Berührungen, darstellte, was seine Pastorallaufbahn characterisirte, wodurch er die Liebe und Verehrung der ganzen Gemeinde, und insbesondere der kleinen Schüler der I. und II. Elementarclasse, die er zu katechisiren hatte, in einer ausgezeichneten Weise sich erwarb. Seine Predigtweise sprach, in seiner gemüthlichen Darstellung, vorzüglich an's Gemüth, und bewirkte von dieser Seite jenen wohlthätigen Eindruck,

zu dessen sonstiger Hervorbringung ihm die Kräftigkeit des Vortrages gefehlt hätte. Die Riedlinger rühmten sich ihres Vicars, dessen Name noch jetzt unter ihnen mit aller Achtung und Liebe genannt wird. Das halbe Jahr, welches er an meiner Seite zubrachte, war mir mit unserm Freund, damaligen Kaplan, Ehinger die Zeit des freundlichsten gegenseitigen Zusammenwirkens. Uebrigens trat doch sein Drang, und ich möchte sagen seine Bestimmung für gelehrte Fortbildung so sehr hervor, daß ihm jede Stunde, die er dafür gewinnen konnte, theuer war, um so lästiger deßhalb aber auch das Schreibereiwesen, zu welchem er als Dekanatsvikar zu meiner Aushülfe sich herzugeben hatte. Um diese Last ihm auf jede mögliche Weise zu erleichtern, hatte Freund Ehinger einen Theil derselben mit mir übernommen, wofür unser junger Freund, wie wir ihm scherzweise zur Aufgabe machten, uns dann wieder etwas von seinen gelehrten Sachen preisgeben mußte. Erwähnen muß ich hier eines Besuches, mit welchem während jener Zeit der ehrwürdige Bischof J. M Sailer mich beehrte und bei mir frühstückte. Möhler machte auf denselben einen tiefen Eindruck, und die Art, wie Sailer ihn fixirte, setzte den ohnehin schüchternen Vicar in große Verlegenheit. Nach seiner Weise erkundigte sich jener Menschenfreund bei mir noch besonders über diesen interessanten jungen Mann, wie er sich äußerte, und sprach die großen Hoffnungen aus, zu welchen derselbe berechtige. Daß übrigens Möhlers Geistesbildung damals noch nicht die spätere Richtung hatte, ist bekannt, und wie damals der noch lebende alte sehr ehrwürdige und gelehrte Pfarrer Haas, bei seiner Liebe und Verehrung für Möhler, aus einigen Con-

ferenzaufsätzen die Besorgniß schöpfte, daß ja dieser liebe Möhler die strengere kirchliche Richtung gewinnen möge, so würde die Aeußerung des alten Pfarrers Bertsch, bei dem Anlasse eines solchen Aufsatzes sprichwörtlich: „„Nun, nun! so ein gelehrter junger Herr darf wohl ein wenig anders glauben, als wir Alten, er wird später schon auch darauf kommen.""

Die zuletzt ausgesprochene Wahrnehmung ist so sicher begründet, daß sie auch durch dasjenige völlig bestätigt wird, was von Möhlers erster schriftstellerischen und academischen Lehr-Thätigkeit bekannt geworden ist. Er huldigte einem sehr unbedingten wissenschaftlichen Streben, einem Enthusiasmus des freien Wissens, und seine Ansichten harmonirten weder durchgängig mit dem positiven Glauben, noch waren sie in allseitiger Uebereinstimmung mit den kirchlichen Institutionen. Noch hatte die Kirche die Liebe seines Herzens nicht von ihrem Grunde aus gewonnen, und die Gegenstände seiner Begeisterung lagen zum Theil außerhalb ihrer Kreise. Daß man sich aber doch unter Möhler in dieser Periode keinen von jenen flachen und kalten Rationalisten denken dürfe, welche es in der katholischen Kirche Süddeutschlands damals so viele gab und die ihre trostlose Theologie wunderbarer Weise bis in unsere Zeiten herein, obgleich zu einem tieferen Glauben und Wissen so viele und eindringliche Anlässe sich darboten, zu retten gewußt haben, dieß ist eben so entschieden festzuhalten, als das andere, daß er seiner freien Richtung ungeachtet und ob er sich gleich noch nicht in den Mittelpunct der Kirche selbst zu versetzen gewußt hat, dennoch niemals feindselig der Kirche gegenüberstand. So gewiß Möhler

von Anfang an ein gewissenhafter Priester war und die Heiligkeit seines Amtes unversehrt bewahrte, so sicher sind wir, daß er vor jeder Perfidie gegen die Kirche, deren Diener er nun einmal mit freiem Willen geworden war, sich unbefleckt zu erhalten gewußt hat. Man vermische oder verwische also ja nicht die beiden toto coelo verschiedenen Arten einer freieren theologischen Richtung, wovon die bessere zwar vielfach sich entfernen mag von dem Gegebenen und der Art, wie dasselbe zur Zeit von den Orthodoxen aufgefaßt und erklärt wird, dabei aber immer mit inniger Liebe der Kirche sich zugethan weiß, die sie durch den Fortschritt, zu welchem sie antreibt, doch nur verherrlichen will, während die schlechtere ihr die Liebe des Herzens entzogen, an den Unglauben verkauft hat und auf diesem Grunde ihren Umsturz oder ihre Schwächung sich zum Ziele nimmt. Wenn die Orthodoxen diese Richtung mit Fug detestiren, so ist es ein Unfug der Orthodoxisten, wenn sie beide gleichmäßig beurtheilend das gutartigste und schlechthin unentbehrliche Moment der Bewegung in der Kirche unwirksam machen möchten.

Schon nach einem Jahre seiner Pastoralthätigkeit wurde Möhler (31. Octobr. 1820) als Präparand in das mit dem Wilhelmsstifte verbundene Vorbereitungsinstitut zum Gymnasial-Lehramte (das sg. Präparandeninstitut) berufen, und verweilte theils als solcher, theils als Repetent (seit 4. Januar 1821) im Ganzen zwei Jahre im Convicte. Während dieser Zeit widmete er sich mit großem Eifer und bedeutendem Erfolge dem Studium der altclassischen Sprachen und Literatur. Wie viel er diesen Bestrebungen verdankte, ist kaum zu sagen. Schon dieß, daß er mit großer Leichtigkeit

nach einer solchen Vorschule die patristische Literatur durchlaufen konnte, war ein großer Gewinn. Von der formalen Bildung, die bei entsprechenden Anlagen keiner ohne Erfolg bei den Alten zu gewinnen sucht, und wovon er die schönsten Proben dargelegt hat, nicht einmal zu sprechen; so kam ihm die vertraute und umfassende Kenntniß des Heidenthums als einem denkenden Theologen und gelehrten Kirchenhistoriker ausnehmend zu statten. Im richtigen Gefühle der Bedeutung, welche das Studium desselben für ihn gehabt hat, sprach er selbst später öfters im Scherze von der Zeit, „wo er im Heidenthume gelebt."

Als im Jahre 1822 Professor Dresch einem Rufe nach Landshut gefolgt und mit seinem Abgange der Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der katholisch-theologischen Facultät in Erledigung gekommen war, wurde Repetent Möhler, nach dem Antrage der Facultät, als Privatdocent mit einem Gehalte von 800 fl. an dessen Stelle ernannt (8. Sept. 1822).

Es wurde gewünscht und gewährt, daß er noch vor dem Antritte seines Amtes eine literarische Reise mit Staatsunterstützung antrete.

Im Spätjahre 1822 unternahm Möhler seine Reise. Er besuchte zuerst Würzburg, den Ort seiner letzten Bestimmung, und ging von da über Bamberg, wo er in seinem Reiseberichte des Domcapitulars Professor Dr. Brenner erwähnt, nach Jena, Leipzig und Halle. Er rühmt die ungemein freundliche Aufnahme, welche er in Jena bei Baumgarten — Crusius, Gabler u. a. gefunden; wogegen er in Leipzig nur die große Handelsstadt bemerken konnte, indem er gerade um die Mitte der Michaelis Messe daselbst ankam. Die

wissenschaftlichen Anstalten, Bibliotheken ꝛc. waren geschlossen, die Professoren meist abgereist. „Doch kamen, bemerkt Möhler in seinem Berichte an die hiesige Facultät, die Professoren Tschirner und Krug eben zurück, denen ich nebst Rosenmüller und Herrmann meine Verehrung bezeigte.“

Ueber seinen Aufenthalt in Halle bemerkt er: „ich mußte sehr bedauern, daß in dem berühmten Waisenhause und Pädagogium zu Halle noch keine Zöglinge anwesend waren, um ihrem Unterricht beiwohnen und mir einen vollständig deutlichen Begriff des Lehrens und Lernens daselbst verschaffen zu können. Doch verdanke ich es der Güte des Herrn Kanzlers v. Niemeier, Consistorialraths v. Knapp, Curatoren der Anstalten, so wie des Herrn Dr. Bernard, die Einrichtungen sehr genau kennen zu lernen. Sonst war ich noch so glücklich, auch die HH. Professoren Gesenius, Vater, Wegscheider u. a. nicht bloß vorübergehend sprechen, sondern länger in ihrer Gesellschaft sein zu können.“

Von Halle begab sich Möhler nach Göttingen (20. Octobr. 1822) und verweilte daselbst, wie auch in Berlin längere Zeit. „In Göttingen, berichtet er selbst, besuchte ich regelmäßig die kirchenhistorischen Vorlesungen von Plank und Stäudlin; häufig auch die Vorträge Heerens über allgemeine Geschichte, Eichhorns über deutsche Staats- und Rechts-Geschichte, Saalfelds u. a. Ob schon ich aber den geschichtlichen Vorträgen am meisten Aufmerksamkeit zu widmen hatte und namentlich der Kirchengeschichte, so schienen mir doch die Vorträge über die übrigen theologischen Wissenschaften nicht vernachläßigt werden zu dürfen, und ich fand mich demnach auch öfter als Zuhörer bei Pott, Eichhorn u. a.

ein. Nächst der Geschichte und Theologie interessirten mich am meisten die philologischen Vorlesungen bei Mitscherlich, Dissen und Müller. Da ich mit diesen Gelehrten persönlich bekannt zu werden das Glück hatte, so wurde es mir möglich, nicht bloß ihre öffentlichen Vorträge zu hören, sondern auch den Uebungen im philologischen Seminar, das unter ihrer Leitung steht, beiwohnen zu dürfen und das Verfahren in demselben zu beobachten. Der Gebrauch der Bibliothek wurde mir durch die Güte des Herrn Oberbibliothekars Dr. Reuß sehr erleichtert. Neben der Benutzung der öffentlichen Anstalten für den Zweck meiner Reise aber, war es mir auch vergönnt aus dem Privatumgange mit mehreren Gelehrten mehrfachen Nutzen zu ziehen; ich nenne bloß den Herrn Generalsuperintendenten Professor Dr. Plank, mit dem ich mich häufig über kirchenhistorische Quellen, Quellenstudium und anderes hieher gehörige unterhielt."

„Am ersten Januar (1823) reiste ich von Göttingen ab; der mir vorgelegte Reiseplan zeichnete Braunschweig aus, dessen Carolinum von mir besucht werden solle. Durch die Güte des Herrn Professors Dedekind, dem ich von Göttingen aus empfohlen wurde, erhielt ich alle schriftlichen und mündlichen Aufklärungen über dieses ehemals so berühmte Institut, die mir zu Auffassung seines Zweckes und der Mittel denselben zu erreichen nöthig waren. Von da nach Berlin zu gelangen, führte mich der Weg über Magdeburg, das eines mehrtägigen Besuchs wegen seiner berühmten gelehrten und bürgerlichen Schulen höchst würdig war. Ich lernte hier den Herrn Consistorialrath Matthias, der die Geschichte so schön vorträgt, den bekannten Pädagogen Consistorialrath Zerenner,

den berühmten Grammatiker Heyse und andere treffliche Schulmänner kennen. Nach sechstägigem Aufenthalte setzte ich meine Reise nach Berlin fort, wo ich mich drei Wochen aufhielt. Dieser Ort, wo Schleiermacher, Neander, Marheineke, Strauß (Verfasser der Glockentöne) an der theologischen Facultät lehren, verdiente allein eines halbjährigen Besuches. Der Geist, der tiefe Ernst, mit welchem die Wissenschaften betrieben werden, die wahrhafte Religiosität, die alle Lehrer durchdringt, die seltene Anerkennung der Verdienste anderer Kirchen, auch Marheineke jetzt nicht mehr ausgenommen, die Liebe derselben zu ihren Schülern und das lebhafte Interesse an deren Bildung, so wie auch die Begeisterung der Schüler für ihre Lehrer zeichnen diese theologische Facultät vor vielen aus. Dieselbe wissenschaftliche Hauptbeschäftigung schloß mich vorzüglich an Neander an, einen unübertrefflichen Historiker, der in ernster und würdiger Bearbeitung der Kirchengeschichte unter Protestanten Epoche macht."

Von Berlin begab sich Möhler nach Breslau, wo sich seiner, bei einer leichten Erkrankung, Professor Dereser aufs liebevollste annahm; hierauf nach Prag und Wien, wo er bei längerem Aufenthalte namentlich Frint, damaligen Burgpfarrer, kennen lernte.

Ueber München nach Tübingen zurückgekehrt, trug er zuerst im Sommer 1823, wie auch im Sommer 1824 und 1825 aushülfsweise das Kirchenrecht vor; sein eigentliches Lehrfach aber, den Vortrag der Kirchengeschichte und Patrologie, übernahm er mit dem Beginne des Studienjahres 18 23/24. Bei seiner ausgezeichneten Lehrthätigkeit, bei dem Eifer und

Erfolge, womit er sich durch schriftstellerische Arbeiten auch in weiteren Kreisen geltend zu machen wußte, und bei seiner unzweifelhaften Loyalität, wurde Möhlern in rascher Aufeinanderfolge die verdiente Anerkennung im Aus- und Inlande zu Theil. Schon im ersten Viertel des Jahres 1826 wurde er zum außerordentlichen, und am 31. Dezember 1828, nachdem er eine Berufung an die Universität Breslau abgelehnt hatte, zum ordentlichen Professor ernannt.

Der K. Preußische geheime Regierungsrath Schmedding machte bei einer Durchreise durch Tübingen die persönliche Bekanntschaft von Möhler. Dieser empfahl sich ihm eben so sehr von Seiten seines persönlichen Characters als seiner großen Lehrtüchtigkeit. Von daher hat man die wiederholten Bemühungen der Preußischen Regierung, Möhlern für eine ihrer katholisch-theologischen Lehranstalten zu gewinnen, abzuleiten, und es war nicht ihre Schuld, daß sie erfolglos blieben. Als Möhler im Jahre 1834 von derselben für Bonn in Aussicht genommen war, und er selbst sich äußerst willfährig zeigte, dem Rufe zu folgen, war es der damalige Erzbischof von Köln, Graf Spiegel, an welchem das Ganze scheiterte. Hermes (!) nämlich hatte mehrere Sätze in Möhlers Schrift „die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholicismus" (Tübingen 1825) als unkirchlich bezeichnet. Obgleich nun gegen sein zweites Werk „Athanasius der Große und die Kirche seine Zeit" (Mainz 1827) von jener gegen dergleichen Censuren so wenig berechtigten Auctorität, so viel man weiß, nichts eingewendet wurde, und durch die Erscheinung der „Symbolik" alle Zweifel in dieser Hinsicht gehoben sein mußten, so verlangte der Erzbischof dennoch nichts

geringeres, als die Zurücknahme der genannten Schrift von Seiten ihres Verfassers. Wie dem nun sei, war jener Erzbischof wirklich so katholisch, um an der Einheit in der Kirche Anstoß zu nehmen, oder sah er vielmehr richtiger in dem von Hermes verketzerten Mann einen eifrigeren Katholiken, als er selbst und sein Günstling war; Möhler verweigerte jeden förmlichen Widerruf, und die wohlgemeinte Absicht der Preußischen Regierung war vereitelt. Nach Münster, wohin er von derselben Regierung eingeladen wurde, wollte Möhler selbst nicht gehen, und empfahl für die durch Katerkamps Tod erledigte Stelle einen seiner Schüler (St.), der den Ruf jedoch gleichfalls ausschlug.

Im Jahre 1835 schied Möhler von Tübingen, um einem Rufe nach München zu folgen. War seine Thätigkeit schon dort durch oftmalige Kränklichkeit, besonders seit dem Jahre 1828, wo sich die ersten Spuren einer Lungenschwindsucht zeigten, gehemmt, so traten die Folgen eines rauhen Clima für seine Gesundheit in München desto mehr hervor. Nachdem er einen Cholera-Anfall gegen da Ende des Jahres 1837 glücklich überstanden, ergriff ihn bald darauf die Grippe mit großer Heftigkeit. „Von dieser Zeit an, sagt ein Bericht aus München, war seine Gesundheit zerrüttet. Noch glaubten die Aerzte, eine Erholungsreise könnte dieselbe wiederherstellen und auf ihren Rath begab sich Möhler im verflossenen Sommer nach Meran, dessen mildes Clima, der Gebrauch der Molken und der Umgang mit den dortigen frommen und liebenswürdigen Ordensgeistlichen ihm so wohl thaten, daß er neu gestärkt nach München zurückkam. Leider kehrte mit dem Anbruche der schlechten Jahreszeit, am

1. Nov. 1837, auch sein Uebelbefinden zurück, das immer mehr den Character eines Lungenleidens anzunehmen schien und ihn nöthigte, den Beginn seiner Vorträge bis in die Mitte des Semesters zu verschieben. Er befand sich bereits wieder auf dem Wege der Reconvalescenz, als das denkwürdige Ereigniß vom 20. Nov. vorigen Jahres eintrat, das bei dem innigen Antheile, welchen Möhler an dem Schicksale der Kirche am Rheine und des greisen Prälaten nahm, seinen Geist in eine Spannung versetzte, die auf seine Gesundheit um so ungünstiger einwirken mußte, je mehr er selbst sich bestrebte, auch hier das Maaß und die Ruhe zu behaupten, welche ihn unter den verwickeltsten Verhältnissen ausgezeichnet hatten" *).

Man hat hier vielfach mit der Meinung sich herumgetragen, Möhler gefalle sich in München nur wenig, und habe auch selbst die Aufmerksamkeit und Anerkennung dort sich nicht verschaffen können, welche er verdiente. Es hat sich aber nachmals sattsam ausgewiesen, wie durchaus grundlos dieses Gerücht gewesen. Gleich nach seiner Ankunft daselbst wurde er von Sr. Majestät dem König in einer Audienz äußerst gnädig empfangen; seine Collegen beeiferten sich, ihm auf jede Weise ihre Hochachtung zu zeigen, und mit ungewöhnlicher Begeisterung nahmen seine zahlreichen Zuhörer die Vorträge über den Römerbrief und kleinere Paulinische Briefe, Kirchengeschichte und Patrologie auf. So war Möhler ganz befriedigt und kannte keinen andern Kummer als

*) Rückblick auf Joh. Adam Möhler von einem seiner Freunde. München, bei Heinr. Widmayer.

denjenigen, welchen eine wankende Gesundheit jedem strebsamen Geiste verursacht. Auch an äußerlich glänzender Anerkennung sollte es ihm in München nicht fehlen. Der König, welcher seinen Werth ganz durchblickt hatte, beschenkte ihn mit der Decoration des St. Michaelsordens: es ist ungewiß, ob auf Veranlassung der abermaligen Berufung nach Preußen, oder aus ganz freien Stücken; jedenfalls bewahrte Möhler selbst jenen Antrag, so glänzend er war, wie ein Geheimniß. Die Preußische Regierung ließ bald nach dem Kölner Ereigniß durch ihren Rath Brüggemann Möhlern eine Domherrnstelle in Köln und zugleich, wenn er es wünschte, eine Professur in Bonn mit einem äußerst glänzenden Gehalte anbieten. So ehrenfest dieser Schritt zumal unter den obwaltenden Umständen von Seiten der Regierung war, so einsichtsvoll und ächt-politisch müssen wir ihn nennen. Wir reden nur insoweit davon, als Möhlern eine Professur in Bonn angetragen wurde. Um den Verlegenheiten, welche die Hermesianer als Lehrer der Theologie in Bonn nach der bekannten Entscheidung des Papstes über Hermes Schriften der Regierung bereiten mußten, auf eine angemessene Weise auszuweichen, gab es offenbar kein respectableres Mittel für die Preußische Regierung, als die Berufung ausgezeichneter (nicht hermesianischen) Theologen an die Seite der Hermesianer, und es ist nur zu verwundern, daß sie sich desselben nicht in ausgedehnterem Maaße zu bedienen entschlossen hat. Möhler schlug den glänzendsten Ruf, den er je erhalten, aus. Ich weiß nicht, von welchen Rücksichten er sich leiten ließ. So viel ist einleuchtend; es war dabei vieles zu überlegen, mehr noch zu bedenken. Abgesehen davon, daß nicht wenig Muth

dazu gehörte, auf einen so hitzigen Kampfplatz sich zu wagen und bei dem redlichsten Streben nach Mäßigung sich der Gefahr auszusetzen, von beiden Seiten mißkannt zu werden; so hieß es für einen Katholiken von Möhlers zarter Complexion ungleich mehr, an eine Stelle zu treten, wo die Kirche an einer so höchst empfindlichen Wunde noch blutete.

Während man sich aber hienieden um die Ehre des Besitzes eines so ausgezeichneten Mannes stritt, hatte der Himmel schon beschlossen, ihn in seine Wohnungen aufzunehmen. Nochmals, sagt ein anderer Bericht aus München *), hatte er sich in der Zwischenzeit aufgerafft und war so weit wieder hergestellt, daß er am 8. Jänner seine Vorlesungen, vom lauten Jubel seiner Zuhörer begrüßt, beginnen konnte. Aber nur auf kurze Zeit. Schon am Ende dieses Monats stellte sich heftiger Catarrh ein, welcher in eine Brustentzündung überging, und bei seiner vorhergehenden Entkräftung das Schlimmste befürchten ließ. Alles war in Bestürzung und Trauer; nur Er nicht. Er bereitete sich durch den Empfang der Sakramente zur Auflösung vor. Aber nochmals schenkte ihn Gott dem inbrünstigen Gebete der vielen Hunderte, die für seine Erhaltung flehend ihre Hände erhoben. Im Momente der Krisis nahm die Krankheit eine glückliche Wendung und einen regelmäßigen Verlauf. In den ersten Wochen des Monat März erhob er sich nochmals von seinem Krankenlager, und ging sichtlich und mit neuer Lebensfreude der

---

*) Des Verf. der Biographie Möhlers, welche der 5ten Ausgabe von dessen Symbolik vorgedruckt ist S. XXV. f.

Reconvalescenz entgegen, so zwar, daß er bereits dachte, dringende Arbeiten abzufertigen, welche ihm nahe am Herzen lagen. Die Erfahrung der letzteren Zeit hatte indeß gelehrt und die Aerzte zur Erklärung veranlaßt, daß der schlimme Einfluß des Klima, verbunden mit den Beschwerden des Lehramtes, keine sichere Hoffnung für die längere Erhaltung seines Lebens zulasse, daher in einer Vertauschung seines dermaligen Aufenthaltes mit einem milderen Himmelsstriche allein noch ein Rettungsmittel sein könne. Der König, von diesem Zustande des Kranken unterrichtet und besorgt, ein so theures Leben für Kirche und Staat wo möglich zu erhalten, ernannte Möhler durch ein Dekret vom 22. März d. J. zur eben erledigten Dignität des Domdekans in Würzburg. Möhler war von diesem Beweise zarter Aufmerksamkeit und Fürsorge seines Monarchen tief und innigst gerührt *). Aber seine Freude war nicht ungemischt. Er

*) In einem Schreiben an einen seiner Freunde vom 25. März, äußert er sich hierüber vom Krankenbette aus folgendermaßen: „Die Gnade meines Königs hat mich vor wenigen Tagen zum Domdechant in Würzburg ernannt. Der König hat mich in ganz besondere Affection genommen, wie es scheint; denn so bald der Tod meines Vorgängers ihm bekannt war, gedachte er meiner, weil ich mich in dem bessern Klima am Main und ohne die Last öffentlicher Vorträge am besten erholen könne, woran ihm gelegen sei. Daher wußte ich von der ganzen Sache Nichts, bis man mich nach bereits unterzeichnetem Dekrete durch eine Bothschaft aus dem Ministerium des Innern wohl nur zum Scheine noch fragen ließ, ob ich die Stelle auch annehmen würde.“

hatte mit seltener Liebe das Lehramt umfaßt, für welches ihn Gott so reichlich ausgestattet, in welchem er ihm bisher mit so gesegnetem Erfolge gedient hatte. Der Gedanke dieser Trennung hatte für ihn etwas sehr Wehmüthiges. Er ahnete darin noch mehr als dieß. Einem Freunde, der ihn beglückwünschte, äußerte er merkwürdiger Weise: Er habe oft in der Geschichte die Bemerkung gemacht, daß Gott Personen, die er im Leben hoch begnadigt hatte, am Ende, zur Trennung von dieser Welt, noch mit dem Schimmer einer zeitlichen Würde überkleidet habe. Er könne es, ohne undankbar zu sein, nicht verhehlen, daß Gott ihn mit vielen Gnaden überhäuft habe; aber nun möge wohl auch an ihm jenes Vorzeichen sich erwahren. Seine Ahnung wurde allzubald zur Wahrheit. Noch an demselben Tage kehrte das Fieber wieder; eine Woche später stellte sich plötzlich Nachts Katarrh und das bedenkliche Symptom der Heiserkeit ein, bis, nach wenigen Tagen, die Aerzte die Zeichen eines bereits in voller Wirkung begriffenen Zehrfiebers bemerkten. Besonders waren die Nächte höchst leidenvoll. Am 7. April fühlte er sich wieder besser, und verlangte, daß man ihm zur Erheiterung aus einer beliebten Reisebeschreibung vorlesen möchte. Es geschah nicht ohne banges Vorgefühl, daß eine andere, weitere Reise diesem Wunsch zu Grunde liegen möchte. So traf es auch ein. Mit dem Eingange der hl. Charwoche nahm das Fieber einen verbösen Character an, und die Besinnung des Kranken wurde abwechselnd von einem sanften Delirium eingenommen. Sein Ende nahe fühlend, bereitete er sich (10. April) nochmal vor auf das Erscheinen vor dem Richter durch den Empfang der Sacramente der Sterbenden.

Dieser schien vortheilhaft auch auf seine Gesundheit zu wirken; denn am folgenden Tage fühlte er sich um Vieles erleichtert. Man schöpfte sogar wieder Hoffnung. Er aber dachte nicht mehr an Wiedergenesung, sondern traf an diesem Tage seine letztwillige Anordnung in seinen zeitlichen Angelegenheiten. Die folgende Nacht zerstreute den Anschein der Besserung. Mit Anbruch des 12. April fühlte er drückende Beklemmungen auf der Brust; er wurde etwas unruhig; schwere eiskalte Schweißtropfen sammelten sich um Stirne und Schläfe; der letzte Kampf brach an. Der Beichtvater, Dr. Aloys Buchner (jetzt Domkapitular in Passau), kam fast nicht von seiner Seite. Um 1. Uhr Nachmittags erwachte er aus einem leichten Schlummer, wand beide Hände über dem Haupte, und sagte: Ach, jetzt hab' ich's gesehen, — jetzt weiß ich's; jetzt wollte ich ein Buch schreiben, — das müßte ein Buch werden; — aber jetzt ist's vorbei! Hierauf legte er sich ruhig, die Heiterkeit und liebliche Anmuth kehrte auf sein Antlitz zurück, als sichtlich die Seele den Anfang machte, die letzten Bande des Lebens zu lösen. Noch athmete er dreimal heftig auf, — und sie hatte sich frei gemacht und empor zu Gott sich geschwungen, — am grünen Donnerstag, den 12. April Nachmittags halb drei Uhr. Seine Hülle wurde bestattet am 14. (Charsamstag), tief betrauert von seinem Könige, beweint von seinen Freunden, schmerzlich bedauert von Allen."

Der frühe Tod, — Möhler hat sein 42zigstes Jahr nicht vollendet, — dieses mit so seltenen Vorzügen des Geistes, Gemüthes und Characters ausgerüsteten Mannes wurde in

weiten Kreisen mit der tiefsten Wehmuth vernommen. Seiner entseelten Hülle folgte an die Stätte der irdischen Ruhe, einer zahlreichen Menge Volkes voran, der Königl. Minister des Innern und das hohe erzbischöfliche Domkapitel München-Freising, und so wurde er im Tode nicht minder gefeiert wie in seinem Leben.

Literarische Anzeigen.

Bei Franz Varrentrapp in Frankfurt a. M. erscheint seit Januar 1838:

Katholische Kirchenzeitung.

Redigirt

von

Dr. Julius V. Hoeninghaus,

Ritter des päpstlichen Ordens vom goldenen Sporn, correspondirendem Mitgliede der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften.

Dieses neue (mit dem eingegangenen gleichbenannten Aschaffenburger in keinem Zusammenhange stehende) Zeit-Organ für das gesammte Deutschland hat sich die bestimmte Aufgabe gestellt, eine katholische Kirchenzeitung im eigentlichen Sinne des Wortes zu bilden, und damit einem vor Augen liegenden Bedürfnisse für die hochwürdige Geistlichkeit und die gebildete Weltklasse des Publikums zu begegnen.

Als katholische Kirchenzeitung sind es zwei Angelpunkte, innerhalb deren Pole der Charakter des Instituts sich entschieden ausprägen wird: eine unzweideutige, von Glaubenstreue durchdrungene Anhänglichkeit an die hl. katholische Kirche und damit, wie sich von selbst versteht, an den hl. römischen Stuhl, und eine nicht minder aufrichtige Liebe, im Geiste des Apostels, als Grundbedingung alles wahrhaften Lebens.

Unerschütterlich in diesen Gesinnungen wurzelnd, wird diese katholische Kirchenzeitung, von der umfassenden Grundlage eines durch bedeutenden Kostenaufwand gesicherten Quellenreichthums aus, mit möglichster Vollständigkeit, Treue und Schnelligkeit, alle bemerkenswerthen neuen Ereignisse, zunächst aus dem innern Gebiete der römisch-katholischen Kirche, so weit sie in allen fünf Welttheilen über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, dann aber auch, und zwar vom katholischen Standpunkte aus, alles dasjenige aus den akatholischen Confessionen berichten, was für die Beachtung der Katholiken, insbesondere der unseres Vaterlandes, eine nähere Bedeutung hat.

Gleichwie aus diesen kurzen Grundzügen die Unentbehrlichkeit dieser K. K.-Z. für die katholischen Zeitgenossen einleuchtet, so wird sie auch für gebildete und wahrheitliebende Nichtkatholiken, die dem gegenwärtigen Leben der größten Kirche der Christenheit

nicht fremd bleiben wollen, die geeignetste Auskunft bei dem herrschenden Umstande darbieten, daß kein akatholisches Blatt genügend vollständig und unpartheiisch über dieselbe berichtet.

Wöchentlich erscheinen zwei Nummern im größten Quartformate, wozu monatlich ein registrirter Umschlag gegeben wird. Der Preis für den ganzen Jahrgang ist 9 fl. rhein., oder 7½ fl. Conv. M., oder 5 Rthlr. sächs. Die Versendung geschieht auf buchhändlerischem Wege wöchentlich, oder auf Begehren monatlich, per Post aber gegen eine verhältnißmäßige Erhöhung nummerweise. Man erbittet sich hienach die Bestellungen, die bei allen löbl. Postämtern und soliden Buchhandlungen (nicht aber bei der Redaction) zu machen sind, auf's Baldigste.

Bei Friedr. Perthes in Gotha ist so eben erschienen und zu haben.

Acta historico-ecclesiastica Seculi XIX. Herausgegeben von G. Fr. Heinr. Rheinwald. Jahrg. 1835. gr. 8. 2 Thlr. 6 gl.

Im Jahre 1734 begannen zu Weimar die Acta historico-ecclesiastica, welche, von da bis zum Schlusse des vorigen Jahrhunderts fortgesetzt, jetzt die urkundliche Grundlage der Kirchengeschichte jener Zeit darbieten. Das neunzehnte Jahrhundert hat sich noch keiner solchen Sammlung zu erfreuen; daher der Hr. Herausgeber sich entschloß, jenes verdienstliche Unternehmen auch für unsere Zeiten fortzusetzen. Der so eben erschienene erste Band enthält die Urkunden des Jahres 1835 (über hundert an der Zahl) aus der katholischen, evangelischen und griechischen Kirche aller Länder. Grundsatz bei der Auswahl war „Alles aufzunehmen, was von allgemeinem geschichtlichen Interesse sey und den Character des Documents an sich trage.“ — So wie nun der Hr. Herausgeber in gleicher Weise die folgenden Jahre zu begleiten denkt, so beabsichtigt derselbe, zurückgehend bis zum Anfang unseres Jahrhunderts, das Wichtigste aus den bereits verflossenen Jahren zu sammeln, um die von Vielen lebhaft empfundene Lücke zu ergänzen.

Am Schlusse der Vorrede drückt der Hr. Herausgeber den Wunsch aus: „Die Sammlung möchte nicht nur in dem engern Kreise theologischer Leser Eingang finden, sondern auch einer Aufmerksamkeit der Historiker und Administrationsmänner sich erfreuen, denen die Angelegenheiten der Gegenwart immer mehr es nahe legen, daß das religiöse Element im Staatsleben nicht das letzte sey.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Drey, D. Mack und D. Kuhn,

Professoren der Theologie, katholischer Facultät, an der Königl. Universität Tübingen.

Jahrgang 1838.

Viertes Quartalheft.

Tübingen,
in der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Wien,
in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

I.

Abhandlungen.

Exegetisch-dogmatische Studien.

1. Der Glaube und die Geburt aus Gott in ihrer Einheit dargestellt nach dem johanneischen Lehrbegriffe.

Der Glaube ist die wesentliche Bedingung des Genusses der in der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* dem Menschengeschlechte zugewandten und durch Christi erlösende Thätigkeit vollzogenen *κοινωνία*, und er ist das Produkt einer innern göttlichen Aktion unter menschlicher Mitwirkung. Den ersten Gesichtspunkt durch einzelne Schriftstellen zu erhärten, dürfte überflüssig erscheinen, da ihn jede Seite des Evangeliums unter den mannigfaltigsten Formen ausspricht. Wir geben nur die klassische Stelle Joh. 6, 29. Die Juden fragen, welche Gott gefällige Werke sie zu thun haben, um sich die Speise zu erwirken, welche ins ewige Leben hinführt. Christus antwortet: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr glau-

det an den, welchen er gesandt hat." In dieser Rede erscheint also der Glaube als das Eine, was Noth thut, um des Heiles in Christo theilhaftig zu werden. Ohne Zweifel dachten die Juden sich die Erwirkung der so wunderbaren Speise durch mannigfache Gesetzeswerke möglich zu machen, und dann ist die einfache Forderung des Glaubens im Gegensatz zu dieser Vielheit ungemein frappant. Aber — und dieses führt uns auf den zweiten Punkt — eben dieses eine Gotteswerk konnten die Juden nicht wirken, denn das Göttliche in der Erscheinung Christi konnte nur wieder von dem Göttlichen im Menschen vernommen werden, und so verweißt der Herr in der nämlichen Rede den Juden ihren Unglauben damit, daß er sagt: „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht (ἑλκύσῃ)." Joh. 6, 44. Schon der rügende Charakter dieses Verses gibt uns sein wahres Verständniß, denn wenn man diese Eigenschaft aus den Augen verliert, könnte man sich der Annahme in die Arme werfen, daß der Zug des Vaters zu dem Sohne unwiderstehliche Kraft habe, und die also, welche nicht zu dem Sohne kommen, von diesem Zuge übergangen worden seien. Allein noch ein weiterer Umstand lenkt von dieser Annahme hinweg. Der Herr erklärt nämlich den Zug des Vaters als das innerliche Sprechen desselben in uns, Joh. 6, 45. „Πᾶς οὖν ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρός με." Beide Ausdrücke „ἀκούσας und μαθὼν" weisen auf eine wechselseitige Aktion und Reaktion göttlicher und menschlicher Thätigkeit hin und schließen recht sprechend die alleinige Wirksamkeit Gottes aus. Darum kann auch dieses Sprechen durch den mensch-

lichen Willen zum Verstummen gebracht werden und es wird ihm nicht nothwendig Folge geleistet. Joh. 5, 38. Von dem Vater gezogen werden, heißt also, von dem Vater lernen, den λόγος ϑεοῦ in sich verstehen. Somit ist die Möglichkeit der innern Anregung Gottes zum Glauben in jedem Menschen, gleichwie auch jeder den λόγος ϑεοῦ in sich trägt; aber daß die innerlichen Regungen des belehrenden Vaters zu sanften und freudigen Zügen zum Sohne hin werden, und daß das innere Gotteswort, welches für den Sohn zeugt, vernommen und verstanden wird, dieses ist der Folge- und Hörwilligkeit des in Liebe sich Gott hingebenden Sinnes anheimgestellt. Joh. 5, 42. So wahr es also ist, daß Fleisch und Blut den Glauben nicht aus sich zu erzeugen vermögen, so wahr ist es auch, daß diese Gottesgabe (Joh. 6, 65.) nur von der willigen Seele aufgenommen wird. Daraus nun, daß bei der Erzeugung des Glaubens zwei Faktoren thätig sind, begreift es sich, daß Jesus vorzugsweise bald von dem einen, bald von dem andern spricht, und so wie wir bisher die Thätigkeit des göttlichen Faktors betrachteten, veranlaßt durch die besondere Hervorstellung desselben durch Christus, und den menschlichen Faktor nur herbeizogen, um Einseitigkeit abzuwehren, so wird unsere Betrachtung jetzt durch denselben göttlichen Lehrer vorzugsweise auf den zweiten Faktor übergeleitet. — Nachdem Christus dem Archonten Nikodemus den Glauben als die ausscheidende und deßwegen auch richtende Macht vorgelegt hatte, beschreibt er das Gericht als ein Selbstgericht, sofern es der Mensch ist, welcher sich durch die Aufnahme der ausscheidenden Macht dem verdammenden Gerichte überhebt, und sofern eben diese

Aufnahme durch seinen sittlichen Zustand bedingt ist. Joh. 3, 18—22. So kräftig in der oben genannten Stelle die Thätigkeit Gottes bezeichnet war, so scharf ist hier das menschliche Moment hervorgestellt, so daß es, wie Olshausen sagt, scheinen könnte, als können keine Sünder, sondern nur Heilige zu Christus kommen, und an ihn glauben. Wie wir daher oben den strengen Augustinism abzuwehren hatten, so hier den Pelagianism. Die Vermittlung ergibt sich indessen leicht, und liegt in der angeführten Stelle selber. Zuvörderst verwarnen wir, daß man nicht „τὴν ἀλήθειαν“ für gleichbedeutend halte mit „δικαιοσύνη“ und „ποιεῖν“ nicht mit „πράττειν“ als welches lezteres auf Werk und That, ersteres aber auf den sittlichen Zustand des ganzen Gemüths überhaupt hinweißt *). Somit heißt τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν: Die Wahrheit als Wesen in sich tragen und aus und in ihr Grund und Ziel des Handelns haben. Darum sind die Werke in Gott **) gethan; Gott ist in ihnen Kraft und Ziel, denn Gott ist die Wahrheit. Er ist aber auch Licht 1. Joh. 1, 5. und die Kraft also, welche die Wahrheit thut, ist eine lichte Kraft. Aber nur Licht sehnt sich wieder nach dem Lichte, darum zieht (ἑλκύει) das göttliche Einzellicht im Menschen zu dem Urlichte in Christo. — So sind wir wie-

*) Vergl. Lücke Comment. des Evang. Joh. I. Bd. S. 607.

**) Es heißt: ἐν θεῷ nicht κατὰ θεὸν oder κατὰ τὸ θέλημα θεοῦ. Daher ist die Erklärung Knapps — Christ. Knappii. scripta varii argumenti edit. secunda. Tom. I. p. 230. — „qui homo praecepta dei menti suae habet infixae“ zu flach. Das Rechte sah Cornel. a Lap.

der da angekommen, wovon wir bei der Erklärung der Glaubenserzeugung ausgegangen sind, zum Beweise, daß dem Evangelium der strenge Augustinism und Pelagianism gleich fremde sind. Indessen hat sich der Gedankengang mittlerweilen weiter fortentwickelt, denn in der eben beschlossenen Erörterung sind folgende Wahrheiten mitbegriffen:

1) Der Glaubenszug des Vaters im Menschen umlegt sich mit einer konkreten Gestaltung, und es ist ihm nicht nur sofern Menschliches beigemischt, als er ohne die menschliche Thätigkeit nicht aufgenommen werden kann, sondern auch sofern er sich in die Innerlichkeit des Menschen einbildet, den Willen in Bewegung setzt, und in ἔργα ἐν Θεῷ εἰργασμένα heraustritt.

2) Weil aber der Glaubenszug seine Lichtnatur dadurch beurkundet, daß er nach dem Lichte hinzieht, und es wieder in sich aufzunehmen strebt, so leuchtet ein, daß er sich nicht gleichmäßig neben der Finsterniß im Menschen festsetzen kann, denn diese zwei einander fliehenden Elemente lassen sich nicht zusammenordnen, Joh. 3, 20.; 8, 12. Um glauben zu können, muß die Lichtscheue der Finsterniß, ihre sich in sich selbst verschließende Natur überwunden werden, d. h. in dem Glaubenszuge ist die Bekehrung und Bußfertigkeit *) mitgesetzt.

---

*) Ueber die Art, wie die Begriffe des Lichtwandels und der Bußfertigkeit in einander übergehen, vergleiche 1. Joh. 1, 5—10. Siehe auch Usteri Paul: Lehrbegriff 5te Ausgabe S. 222.; Olshausen zu Joh. 3, 20—21.; Bellarmin de justif. lib. III. cap. 9.

Diesen Satz fanden seit uralter Zeit die Exegeten in der angeführten Stelle Joh. 3, 20. 21. in unsern Tagen hat ihn Olshausen wieder aufgenommen. Für uns ergibt sich das wichtige Resultat, daß, gleichwie — nach der unten zu gebenden Erörterung — in der Palingenesie nicht blos der Geist aus Gott geboren wird, sondern auch die σάρξ aus dem Wasser, d. h. aus der Buße, ebenso schon in der vorbereitenden Thätigkeit Gottes im Menschen für den Glauben das ausreinigende, zur Buße führende Element mit eingeschlossen ist.

3) Der Glaubenszug des Vaters zu dem Sohne ist nichts Isolirtes, in einem bestimmten Zeitabschnitte der Geschichte erst Eingetretenes, sondern ein in die Menschennatur wesentlich Eingesenktes, aber freilich von der Mehrzahl der Menschen Unterdrücktes und Uebertäubtes. Dieses ist so wahr, als Christus einen λόγον θεοῦ in dem Menschen anerkennt, und als er auch vor seinem Auftritte eine Lichtkraft im Menschen behauptet, welche sich zu dem Urlichte hinzieht.

4) Der Glaubende kommt zu Christus als dem Lichte, damit in ihm seine Werke offenbar werden, daß sie in Gott gethan sind. Er erkennt somit in Christus die Wesenseinheit mit Gott, denn darum, weil es die eine Gotteskraft ist, in welcher er wirkte und welche ihm in Christo entgegenkommt, naht er sich dem Lichte.

Das Objekt des Glaubens ist also Christus, als das von Gott ausgegangene Licht, als der Sohn, in welchem der Vater ist, und er in dem Vater, Joh. 10, 38.; 20, 31., als der von dem Vater Ausgegangene und Gesandte, Joh. 16, 27. 30.; 11, 42., als der Weg, die Wahrheit und das Le-

den Joh. 14, 6. als das ewige Wort Gottes, welches ewig bei Gott war und Gott ist, welches aber in der Zeit Fleisch geworden unter uns gewandelt hat in der Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14. — Gleichwie nun überhaupt jeder menschliche Trieb nur an seinem Objekte und durch es seine bestimmte Ausprägung und Ausgestaltung erhält, so auch der vom Vater im Menschen gewirkte Glaubenszug, und weil jene Ausgestaltung eine um so vollendetere ist, je fähiger das Objekt, lebenskräftig zu reagiren, so wird der Glaubenszug, indem er Christum findet, zu seiner höchsten Lebensvollendung geführt und zur Sättigung gebracht, denn dasjenige, was als Theilganzes im Menschen wirkt und zieht, findet in Christo seine realste Erfüllung und Wahrheit. Hieraus erhellt, daß der Glaube nach johanneischer Darstellung unendlich mehr ist, als naktes Dafürhalten, Ueberzeugtseyn, Vertrauen rc.; er ist ein Zug von Wesen zu Wesen, ein sich Hinneigen und Vereinigung-Suchen der im Menschen ziehenden Gotteskraft mit der Quelle und Fülle göttlichen Lebens; diesem Leben sich zu assimiliren, sich mit seinem Träger, Christo, zu identifiziren, das sucht er. Dahin weisen uns alle jene Stellen, in welchen ἔρχεσθαι, ἀκολουθεῖν, λαμβάνειν, καταλαμβάνειν mit πιστεύειν abwechseln. Joh. 6, 35. 44.; 8, 12.; 1, 5. 11., ferner führt uns zu dieser Bestimmung die ganze göttlich erhabene Rede Cap. 6., in welcher der Genuß des Himmelsbrodes durch den Glauben dem sakramentlichen Genusse an Wirkung gleich gesetzt wird. Indessen möge man bei dieser Glaubensbestimmung nicht wähnen, als seie durch sie jenen schwärmenden Gefühlen das Wort gesprochen, welche

in vermeintlicher Ueberschwänglichkeit in das Dunkel sich vergraben und ebendadurch den wesentlich christlichen Lichtcharakter verläugnen. Der wahre Glaube ist von der lichten Erkenntniß durchwirkt und der mittelst des Glaubenszugs ergriffene göttliche λόγος tritt in die bewußte Erkenntniß ein. So reiht unser Evangelium die γνῶσις an die πίστις. Joh. 6, 69.; 10, 38.; 14, 7. 20.

Ist der Glaube die Aufnahme Christi als dessen, der vom Vater ausgegangen, so wird in ihm auch Wahrheit und Leben aufgenommen. Die Wahrheit nun, welche die rechte ist, trägt in sich den Trieb und die Bewegung zum Leben. Im Menschen aber, in welchem die Lüge, das unwahre Leben, zur Herrschaft gekommen ist, verneint die Leben gewinnende Wahrheit dieses unwahre Leben, und so gestaltet sich im Menschen ein Leben, das unabhängig von der Herrschaft des Unwahren oder der Sündhaftigkeit nur in dem einen wahren und darum freien Verhältnisse ruht. „Die Wahrheit wird euch frei machen.“ Joh. 8, 32. Die ausreinigende büßende Thätigkeit kehrt mithin auch im Zustande des Glaubens wieder, und eben darin liegt der Beweis, daß in dem Glauben ein lebendiges Princip aufgenommen wird, das sich, wie schon der Glaubenszug, durch das Individualleben hindurchzubilden strebt, um dieses in sich umzuwandeln. Der Gläubige hat daher Leben in sich aufgenommen, welches, weil göttliches, wahr, seelig und gottgeeint ist. Joh. 3, 15. 16.; 5, 24. ꝛc. Es ist in diesen und ähnlichen Stellen in der Form des Präsens oder des Präteritums gesprochen, und man hat gerechte Ursache, zu warnen, daß

man nicht den tiefen Sinn bewußt oder unbewußt dadurch aushöhlt, daß man dieses Leben erst hinter der Zeit, in der Ewigkeit, eintreten läßt, wie z. B. Maldonat thut. Ein solches Verfahren rächt sich selbst, und dieser scharfsinnige Mann mußte sich mit dem ganzen Rüstzeuge seiner Dialektik umgeben, um die Angriffe gewisser Gegner zurückzutreiben, welche durch die einfache Bemerkung, daß ζωὴ mehr als felicitas bedeute, und ἔχῃ nicht beliebig in ein Futurum umzusetzen seie, aus dem Felde getrieben worden wären. Es zieht sich durch das johanneische Evangelium die Idee hindurch, daß das ewige, wahre, gottgeeinte und darum seelige Leben durch den Glauben schon diesseits gegeben ist, daher auch in ihm das Gericht als ein diesseitiges erscheint. Aber so wie dieses über das Hienieden in das Drüben sich fortzieht und in dem allgemeinen Gerichte seinen Höhepunkt gewinnt, so vollendet sich der hienieden begonnene Uebergang aus dem Tode zum Leben jenseits in der allgemeinen Auferstehung. Aus dieser Anschauung heraus, welche den Glauben über der lebendigen Grundlage des in der Vereinigung mit Christo aufgenommenen Wahrheits- und Lebensprinzips auferbaut, sind die Worte des Prologs gesprochen: „welche ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht (ἐξουσίαν) Kinder Gottes zu werden, denen, welche an seinen Namen glauben.“ Man schwimmt auch hier nur über dem tiefen Strome des johanneischen Evangeliums mit leichtem Schaume spielend, während unbeachtet auf dem Grunde Goldkörner treiben, wenn man ἐξουσία nur als Vorrecht oder Prärogative ausdeutet: es ist Macht und Kraft, in welcher der Gläubige ein Kind Gottes werden kann. Die Prärogativen

haben in dem neuen Bunde aufgehört, hier gilt sittliches Ringen in Gotteskraft.

Jedoch gleichsam als hätte auch uns des Vaters Zug mächtig zu dem Sohne hingetrieben, haben wir sogleich die lebendige Kraft des Glaubens beschrieben, unserm Vorhaben untreu, einen genetischen Verlauf zu geben. Allein diese Untreue scheint, vom höhern Standpunkte betrachtet, gerade die wahre Treue zu sein. Denn wie unser intuitives Evangelium die Vollbegriffe von Wahrheit, Licht, Leben rc. in Vordergrund stellt, während sich die historischen Daten mehr in den Hintergrund zurückziehen, so ist es eben nur die Intuition, in welcher unsere Darstellung über die Entwicklungspunkte hinweg schnell das Entfaltete fixirte, zumal diese Durchgangsmomente an den zurücktretenden historischen Daten sich darstellen. Sehen wir also noch einmal zurück auf den Glaubenszug des Vaters. Seine erste äußere Anregung erhielt er durch die Wunderthaten Christi: in ihnen kündigte sich ihm die göttliche δόξα Christi an; er fühlte sich von Verwandtem angesprochen und glaubte an es. Joh. 2, 11.; 6, 14.; 7, 31. Es ist dieß die erste Stufe des Glaubens: Das Göttliche ist noch in der Erscheinung verhüllt, verschafft sich aber allmähligen Eingang. Jedoch so mächtig die himmlische Kraft in dieser Umhüllung empfängliche Gemüther zu erschließen vermochte, daß der Herr die Unentschuldbarkeit der Juden dadurch darthut, daß sie seine Werke sahen und dennoch nicht glaubten, Joh. 15, 24., so konnte doch das Ausserordentliche solcher Thaten in Gemüthern, in welchen die göttliche Thätigkeit nicht wirksam sich erzeigte, vielmehr die Handlungen des Herrn sinnlich messianische

Erwartungen erregten, einen Glauben hervorbringen, dem der Herr selbst sorgsam ausbeugte, weil er wußte, was im Innern der Menschen verborgen lag. Joh. 2, 23—25. Dieser ist der grobsinnliche Messiasglaube, welcher aus dem Fleische erzeugt zu dem Sohne Gottes nicht führte. Aber auch bei jenen arglosen Nathanielen, deren Inneres das Göttliche in den Werken des Herrn wie ein leuchtender Blitz durchzuckte, mochte der Glaube nicht gleich Anfangs in seiner reinen ungetrübten Fülle Platz gegriffen haben. Das Evangelium kennt ein Wachsthum des Glaubens. Joh. 1, 51.; 2, 11.; 11, 15. Dieses Wachsthum zieht sich sofort durch mehrere Momente hindurch. Das nächst Höhere ist der Glaube, erzeugt durch das Wort Christi. Hier, wo das Göttliche sich in bestimmter Form ausgestaltete, mußte der grobsinnliche Messiasglaube fliehen, und die unbestimmten und wohl auch schwankenden Regungen der auf Erlösung Harrenden erhielten Bestimmtheit und innere Befestigung. Lebte ja in dem Wortschalle der Geist, welcher der Luftschwingung Leben einhauchte (Joh. 6, 63.), so daß sich das lebendige Wort mit dem göttlichen Weben im Menschen begattete, und diese beide in ihrer Durchdringung den Glaubensquell springen ließen. Von dieser Stufe schreitet der Glaube zur innern Consistenz und äußern Manifestation. Der Herr bezeichnet diese Stufe durch die Ausdrücke *μένειν ἐν τῷ λόγῳ, τηρεῖν τὸν λόγον, ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ*. Joh. 8, 31.; 17, 6.; 7, 17. In objektiver Beziehung charakterisirt sich diese Entwicklung als *φιλία Χρίστου* Joh. 15, 14.; in subjektiver als *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* 1. Joh. 5, 3. Die Meinung, als treibe die *πίστις* die *ἀγάπη* als ein von ihr

völlig Verschiedenes hervor, und als trete die ἀγάπη zu der πίστις erst nach einer bis auf einen gewissen Grad fortgeführten Entwicklung, ist zum mindesten unphilosophisch, aber auch völlig unjohanneisch. Die Art und Weise, wie sich uns der Glaubenszug, sowohl nach seiner immanenten als transeunten Seite darstellte, involvirte wesentlich den Begriff der ἀγάπη, wenn wir auch damals das Wort nicht hatten. Indessen auch dieses können wir jenem vorbereitenden Zustande, freilich bloß auf indirektem Wege, biblisch vindiziren. Der Herr erklärt den Mangel des innerlichen Einsprechens Gottes und daher des Glaubens an den, welchen er gesandt hat, aus der Liebeleerheit, Joh. 5, 52., und bestimmt so die Liebe als das subjektiv sollicitirende Moment, welches jenen innern Regungen Lebendigkeit und Ziel gibt. Auf die gleiche Basis stellt der Evangelist den Glauben in seinen Briefen. „Wer Gott nicht liebt, kennt Gott nicht, weil Gott die Liebe ist.“ I, 4, 7 ffl. Da nämlich das Objekt des Glaubens die Menschwerdung Christi als höchste Darstellung der göttlichen Liebe ist, I, 4. 9—10., so kann, wie die Ankündigung der göttlichen Heiligkeit und Versöhnung die Bußfertigkeit als Bedingung des Glaubens voraussetzt, I, 1, 5—10., in gleicher Weise die göttliche Liebe nur von der menschlichen Gegenliebe gläubig aufgenommen werden. Wenn aber die Liebe mit dem Glauben in seiner tiefsten Wurzel also geeint ist, daß jene für diesen das öffnende und verlangende Organ, dieser durch sein Objekt für jene das Erfüllende und Belebende ist, so muß in dem Entwicklungsprozesse, welchen beide in ihrer gegenseitigen Selbstdurchdringung eingehen, einmal ein Moment erscheinen, in

welchem die Liebe in vorherrschender Bethätigung als Hervorgehen des im Glauben aufgenommenen Lebenskeimes sich darstellt. Dieser Lebenskeim ist aber die in Christo erschienene (Joh. 1, 4.; 5, 26.) und von ihm auf die Menschen durch das Vehikel des Glaubens sich überpflanzende göttliche ζωή, und gleich wie diese in ihrem Uroffenbarer, Christo, in Relation zu dem κόσμος gesetzt, in eine doppelte Thätigkeit ausgieng, eine negative und positive, richtende (destruktive, büßende) und rettende (beseeligende), so geht auch das im Glauben aufgenommene Leben in diese Thätigkeiten aus. Erstere ist die ἐλευθέρωσις, Joh. 8, 32., letztere die ἀγάπη (im engern Sinne), beide abermals in untrennbarer Durchdringung, sofern letztere nur in dem Maaße ihre nach oben strebende Bethätigung realisiren kann, als ihr erstere durch ihre nach unten strebende Krafterweisung ein gut bestelltes, von den unwahren Elementen des κόσμος ausgereinigtes Feld zubereitet. — Das Princip, welches die Liebe in lebendiger Wirksamkeit erhält, ist der Glaube in zweifacher Hinsicht, sowohl durch seinen absoluten Liebegehalt, welcher der menschlichen Liebe als Anregung und Ziel gegenübersteht, 1. Joh. 3, 16.; 4, 9—11., als auch durch seine eigene immanente Triebkraft, vermöge welcher er die eingegangene Fortentwicklung stets weiter zu führen bestrebt ist. Die Lichtnatur nämlich, welche wir schon dem ersten Fruchtkeime des Glaubens wesentlich inwohnend gefunden haben, sucht sich als γνῶσις herauszuarbeiten. Zu dieser Selbstverklärung und innerlichen Durchlichtung gelangt aber die πίστις nur durch die ἀγάπη 1. Joh. 2, 3—6, daher es das Interesse von jener ist, diese, auf welche sie sich anfangs basirt hat, wie-

der aus sich hervorzutreiben. Die johanneische γνῶσις bestimmt sich nun in ihrer Eigenthümlichkeit von selbst durch die Einordnung, welche sie im Fortschritte der Entwicklung gefunden hat. Sie ist kein begriffliches Wissen, sondern das substantielle göttliche Substrat, aus welchem sich die bisherigen Evolutionen begeben haben, verinnert sich in ihr zur unmittelbaren Selbstanschauung, kehrt also in ihr aus der Differenzirung in die sich wissende Einheit zurück. Daher begreifen wir, wie der Herr in die Erkenntniß des Einen Wahrhaftigen und dessen, den er gesandt hat, Jesum Christum, das ewige Leben setzen konnte. Joh. 17, 3. Mit dieser letzten und höchsten Stufe hat sich die Entfaltung der πίστις abgeschlossen, vermöge der Zurückkehr aus der Mannigfaltigkeit der Bestimmungen in die selbstbewußte Einheit *).

*) Zum Beweise, daß die Momente, welche wir im Begriffe des Glaubens in einander liegend gefunden haben, bei den wirklich Gläubigen auseinander zu halten sind, machen wir noch auf Joh. 17, 8. aufmerksam, wo Christus selbst eine Aufstufung des Glaubens angibt. „Die Worte, sagt er, welche du mir gegeben hast, gab ich ihnen, und sie nahmen sie auf und sie erkannten in Wahrheit, daß ich von dir ausgegangen, und glaubten, daß du mich gesandt hast.“ Von der Aufnahme des göttlichen Wortes nimmt der Glaube seinen bestimmt ausgeprägten Ausgang, entwickelt sich sofort im Durchgange durch das ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ Joh. 17, 17. oder μένειν ἐν τῷ λόγῳ 8, 31. zu einer auf unmittelbarer Erfahrung beruhenden Erkenntniß. In je hellerem Lichte sich die Leben gestaltende Wahrheit dem geistigen Auge darstellt, und je mehr durch ihre befreiende Macht das Joch der Sünde

Es übrigt noch, daß wir die göttliche Grundlage der πίστις in ihrer Entfaltung beobachten. In und mit dem ersten Glaubenszuge beginnt in dem Menschen eine göttliche Wesenszeugung. „Ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει, Joh. 8, 47., daher die Werke, welche wir als die konkrete Darstellung der göttlichen Züge erkannten, ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα heißen Joh. 3, 21. Diese neue Zeugung ist indessen in ihrem ersten Momente bloße Virtualität (ἐξουσία Joh. 1, 12.) und erhält erst in der Vollendung des Glaubens die eigene Vollendung. 1. Joh. 5, 1. In ihr ist die ζωὴ αἰώνιος im Gläubigen zur Herrschaft gelangt und feiert ihren Sieg über den gottentfremdeten κόσμος 1. Joh. 5, 4. Der Glaube ist weltbesiegend. Hiemit bezeugt sich die Erlösung als reale, immanente That im Gläubigen, weil sie in ihrer Bedingung, dem Glauben, welchem der Sieg über das Sündhafte wesentlich inhärirt, nothwendig als solche mitgegeben ist.

Der Gläubige ist aus Gott geboren. 1. Joh. 5, 1. Der Begriff der Geburt aus Gott ist uns sowohl hinsichtlich des

---

gelöst wird, um so vollendeter wird der Glaube, denn es hat sich demjenigen, der sein Herz willig öffnete, bewahrheitet, daß er vom Tode zum Leben eingegangen ist. Erinnern wir uns nun, daß das Evangelium das erste Besitzergreifen (λαβεῖν) ebenfalls durch πιστεύειν bezeichnet, so haben wir von der πίστις zur πίστις Entwicklungen, innerhalb welcher ein Streben und Bethätigen statt findet, bis endlich jener Augenblick herankommt, in welchem das gottgeborne Leben sich völlig herausringt und in freudiger Bethätigung seine Einheit in dem göttlichen Leben anerkennt.

ursprünglichen Eintritts als der höchsten Potenzirung durch die bisherige Darstellung gegeben. Die einfachsten Elemente des Begriffs aber werden durch mannigfache Vermittelungen zur vollendeten Entfaltung fortgeführt, und es treten mehrfache Beziehungen heraus, welche alle im Wesen des Begriffs beschlossen liegen.

Die Geburt aus Gott in Beziehung gedacht auf das Menschenwesen, sofern sie eine subjektive That ist, charakterisirt sich als Wiedergeburt, als Neuschaffung, sittliche Umwandlung durch einen neuen Lebensanfang. Der Zustand des Menschen nämlich, in welchem sie ihre Anfänge einsetzt, ist ein positiv bestimmter. Das πνευμα ist eingeknechtet von der selbstsüchtigen, sich als den einzigen Strebepunkt setzenden σάρξ. Der Herr fordert die Wiedergeburt mit absoluter Nothwendigkeit *) bei Joh. 3, 3.: „ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ" und erklärt bald das allgemeine ἄνωθεν γεννηθῆναι durch ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος γεννηθῆναι. Vers 5. An der Erklärung dieser Stelle möge das Wesen der Wiedergeburt fortentwickelt werden.

Wenn Lücke und Tholuck **) den historischen Zusammen-

*) Diese unbedingte Forderung ist für uns keine zufällige, sondern hat sich durch die Nothwendigkeit unserer Begriffsentwicklung von selbst begründet.

**) Hinsichtlich der verschiedenen Erklärungen, welche entweder eine die biblische Exegese verwüstende Popularität, oder ein gesuchtes Haschen nach Subtilitäten oder dogmatische Vorurtheile zu Tage gefördert haben, verweisen wir der Kürze

hang der Wassertaufe des Täufers und der Geistestaufe Christi festhalten (Joh. 1, 26. 31. 33.) und unter jener die äußerlich dargestellte Buße und Sinnesänderung, unter dieser aber die Mittheilung göttlicher Kraft verstehen, so daß in der geforderten Wiedergeburt beide in einander greifen und durch dieses Zusammenwirken einander unterstützen und vervollkommnen, so wird die Hermeneutik dieses Verfahren nur billigen können und die Olshausen'sche Analogie zwischen der Schöpfung und der Wiedergeburt muß in das Gebiet der Allegorieen hinausgewiesen werden *). Da aber die genannten Exegeten das anthropologische Moment nicht auch in die Erklärung hereingezogen haben, so konnten sie ihrer Auslegung keine allseitige Vollendung geben, denn man ist bei ihrer Interpretationsart gar zu leicht versucht, den ganzen Geburtsakt von der durchläuternden Kraft des Geistes allein vollführen zu lassen, und ἐξ ὕδατος nur als ein beiläufiges Symbol zu betrachten, um durch es — als einem bekannten — dem Nikodemus Anschaulichkeit zu verschaffen, so wie denn diese Meinung wirklich von Neander **)

---

halber auf den Commentar von Tholuck. Beachtungswerth ist indessen eine exegetische Abhandlung von Knapp l. c. Tom. I. pag. 183—230.

*) Uebrigens ist diese Analogie nicht, wie Tholuck meint, Olshausens eigenthümliche Erfindung. Bei Cornelius a Lap. und Maldonat findet sie sich wörtlich vorgetragen, und von diesen wird sie auf Theodor Mops. und Chrysostomus zurückgeführt.

**) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. 2r Bd. S. 484. Anmerkung.

ausgesprochen wird. Oder man begreift die Wiedergeburt, wie die neue spekulative Dogmatik, nur als die naturgemäße Entwicklung des Geistlebens, wobei das frühere Leben der σάρξ als ein nothwendiger Durchgangspunkt gefaßt wird. Hiegegen schützt allein, daß wir die zwei Zeugungselemente bei der Wiedergeburt mit den zwei Grundbestandtheilen des Menschenwesens in Verbindung setzen. Der ganze Mensch (ἐὰν μή τις) soll wiedergeboren werden, nicht blos das rein Geistige in ihm, und wie der Herr das unbestimmte ἄνωθεν γεννηθῆναι in zwei Begriffe spaltete, so ist uns der Wink gegeben, das Ganze des Menschenwesens in seine integrirenden Bestandtheile aufzulösen *).

So erhalten wir folgende einander entsprechende Corrolarien: σάρξ und ὕδωρ, das πνεῦμα im Menschen und das zeugende göttliche πνεῦμα. Die σάρξ wird neugeboren durch Reue, Sinnesänderung und Buße, welche Begriffe in dem bildlichen ὕδωρ enthalten sind. Wir können daher in Beziehung auf das im unerlösten Zustande stattfindende Verhältniß zwischen der σάρξ und dem πνεῦμα sagen: daß jene, als das widerstrebende Princip in der Buße ihren Eigendünkel und ihre Selbstsucht abtödte und aus dieser Abtödtung

*) Manifestum etiam est, Christum hic ad totum hominem, quem renasci penitusque immutari dicebat oportere, alludere potuisse. Constat homo duabus partibus corpore et animo; illa visibili atque corporea, hac invisibili atque spirituali; propterea duas regenerationis causas assignasae, alteram corpoream, aquam, alteram spiritualem et invisibilem, Spiritum Sanctum. Maldonat ad h. l.

heraus neuverjüngt geboren werde. Das Gesetz: „durch Untergang zum Leben" ist dem johanneischen Lehrbegriffe wesentlich; und wie der Herr sich selbst dieser Nothwendigkeit unterworfen erklärt, Joh. 12, 23—24., so stellt er unmittelbar darauf das gleiche Gesetz **) auch für seine Jünger auf. Die ψυχὴ (das Selbstische) wird in der Selbstverläugnung ertödtet, aber aus ihrem Absterben keimt sie mit wahrerem und höherem Leben hervor. — Die Reue, Sinnesänderung und Buße können aber nicht durchdringend wirken, wenn nicht ein Princip da ist, welches das natürliche Leben der σάρξ fortwährend als ein verkehrtes darstellt, und diese selbst kräftigt, sich von Grund aus umzuwandeln. Zwar ist in dem Menschen ein solches Princip, der λόγος θεοῦ oder das πνεῦμα, aber dieses ist kein wirksames, mehr ein durchals einwohnendes (οὐ μένων), unter der Knechtschaft der σάρξ festgehaltenes. Soll daher die Wiedergeburt keine halbe bleiben, so muß auch das πνεῦμα neugeboren werden und aus seiner Knechtschaft in Freiheit übergehen. Dieses geschieht, wenn es aus dem Geiste Gottes neugeboren und mit seinem Urquelle in Verbindung gesetzt mit der Fülle des Gottesgeistes überfluthet wird, so daß über ihm der Himmel geöffnet bleibt, und in fortdauernden Gnadenwirkungen des Geistes Gaben auf es herabströmen. In gleichem Verhältnisse aber, wie durch des Geistes Erstarkung die Bußfertigkeit eine vollkommene wird, ist diese wieder die Bedingung zu des Geistes Neuschaffung. Beide sind so eng zusammen-

---

**) Καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν. Joh. 12, 25. Vgl. Tholuck z. d. St.

geknüpft, daß sie nicht von einander getrennt werden können, und gleichwie, um in einem den alten Theologen lieben Bilde zu reden, der Geist nur in dem reichen Mutterschooße der $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ aufgenommen werden kann, so erschließt sich dieser nur durch die zeugende Vaterkraft des Geistes zu einem neugebornen Leben.

Die Geburt aus Gott, in der Bestimmung als Wiedergeburt setzt sich gleich anfangs zur $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ in das Verhältniß des Formalen zum Materialen, und erweißt dieses Verhältniß auch in jedem Momente ihrer Selbstentfaltung. Dasjenige nämlich, worin die Wiedergeburt sich begibt, ist wesentlich die $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, daher wir diese aus der ihr inwohnenden Fülle die nämlichen Thätigkeitsweisen hervorentwickeln sahen, welche wir als verursachte in der Wiedergeburt wahrnahmen, sofern sich die abbüßende und verjüngende Thätigkeit als die beiden inhärirende Erscheinungsform darstellt. Dagegen nähret sich die $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ in ihrer wirklichen Manifestation aus dem durch die Wiedergeburt gesetzten Neuleben, welches in ihr seine substantielle Fülle zur Erscheinung bringt. Aus diesem Verhältnisse, welches der Glaube mit der Wiedergeburt eingeht, ergeben sich nachstehende die Wiedergeburt nach andern Beziehungen noch näher bestimmende Folgerungen. In derselben Weise, wie der Glaube kein mit Urplötzlichkeit eingetretener Zustand ist, vielmehr ihm die vorbereitende göttliche Thätigkeit vorangeht, seine zwei Grundrichtungen schon involvirend, so ist auch die Wiedergeburt als ein Akt zu begreifen, welcher durch mehrere einleitende göttliche Aktionen vorbereitet wird. Ferner gleichwie das erstmalige Ergreifen Christi durch den Glauben

noch nicht die Besitznahme des ewigen Lebens ist, so ist auch die Wiedergeburt noch nicht gegeben durch die anfängliche Glaubenssetzung, sondern wie der Glaube selbst wieder seine Kreisläufe zu beschreiben hat, dieselben aber stets enger zieht, bis er endlich in dem belebenden Centrum seine Ruhe findet, so ist es auch bei der Wiedergeburt und zwar so gewiß, als der Glaube die Fülle des wiedergebornen Geistes und es unmöglich ist, diese Fülle von ihrem lebendigen Träger, dem Geiste, abzulösen, um diesen zu etwas zu machen, wovon jene das Gegentheilige ausspricht. Die Wiedergeburt geschieht also nicht bloß **auf** den Menschen, sondern **in** dem Menschen, und sie ist nicht bloß der Möglichkeitsgrund einer erst zu beginnenden Heiligung, sondern diese selbst.

Nachdem wir die Geburt aus Gott nach ihrer subjektiven Seite in formaler und materialer Hinsicht bestimmt haben, tritt das objektive Element, der zeugende Faktor, Gott, in die Untersuchung ein, womit sich, weil das subjektiv Gesetzte und Sichbethätigende in der Einheit des Absoluten erfaßt wird, die ganze Entwicklung zusammen= und abschließt. — Das aus Gott in den Menschen Hineingezeugte muß in seinen Attributen aus dem Zeugenden erkannt werden. Die allgemeinste Bestimmung Gottes, des Zeugenden, ist die des **Lebens** (ζωή). Joh. 5, 26. Dieser ungeschiedenen, unmittelbaren Begriffseinheit entspricht die in sich noch ungetrennte Unmittelbarkeit, in der sich die Wiedergeburt in dem Menschen als **Leben** setzt. Joh. 11, 25. vgl. 3, 16. Gott als der Lebende ist **Licht** 1. Joh. 1, 5., das in sich durchleuchtete, durchklärte, sich selbst erkennende Leben ist aber **Geist** (πνεῦμα). „Gott ist ein Geist." Joh. 4,

24. Als solcher erfaßt er sich in seiner Wahrheit, in seiner einzig wahren Realität. Joh. 8, 26.; vgl. 17, 17. Auch in dem Menschen trägt das übergezeugte göttliche Leben wesentlich die Bestimmung in sich, Licht zu sein, Joh. 8, 12., vgl. 1, 4. Das lichte, erkennende Leben bestätigt seine wahre Geistigkeit, indem es sowohl die in Gott immanente (Joh. 4, 23—24.) als auch in Christo substantiell geoffenbarte (Joh. 1, 4.; 8. 12.; 14, 6.) wahre Geistigkeit anerkennt, daher „ist jedes πνεῦμα, das da bekennet, daß Jesus Christus im Fleische erschienen sei, von Gott, und jedes πνεῦμα, das da Jesum Christum als im Fleische erschienen nicht bekennet, nicht von Gott.“ 1. Joh. 4, 2—3. Die Form, in welche hierin das gottgezeugte geistige Leben ausgeht, ist die γνῶσις, welche mit der πίστις durch dieselbe Vermittelung, wie das lichte Geistleben mit dem Leben an sich, zusammenhängt. — Gott als die Wahrheit setzt sich in absoluter Weise, alles von sich ferne haltend, was nicht er selbst, oder seines Wesens ist: er ist ἁγνὸς, der Heilige. 1. Joh. 3, 3. Im Menschen kann sich die göttliche Wahrheit nicht sogleich als Heiligkeit (ἁγιότης), sondern nur als Heiligung (ἁγνισμὸς) einsetzen, weil in ihm das Fernesein des Unheiligen zu einem Fernemachen wird. Die göttliche Wahrheit im Menschen hat also den Trieb in sich, diesen zu heiligen. Joh. 17, 17. 19. *). Wenn sich so-

*) 1. Joh. 3, 3. wird diese Heiligung der menschlichen Selbstthätigkeit zugeschrieben, was nicht befremden kann, da der Gläubige ohne die Wahrheit nicht gedacht werden kann und diese in sein Individualleben übergeht.

mit die göttliche Wahrheit im Menschen in Beziehung auf die objektive Wahrheit durch Affirmation selbst affirmirt, so affirmirt sie sich in Beziehung auf den von der Sündlichkeit des *κόσμος* affizirten] Menschen durch Negation. Hiemit hat die negirende, büßende Thätigkeit im Glauben und in der Wiedergeburt ihre objektive Begründung gefunden. — Der tiefste Ausdruck des göttlichen Wesens ist endlich in dem Satze enthalten: „Gott ist die Liebe." 1. Joh. 4, 8. Auch in dem Wiedergebornen ist die Liebe das Grundelement des Neulebens und seine Bewahrheitung. 1. Joh. 4, 7. Gleichwie sich aber die göttliche Liebe in einer doppelten Form darstellt, als erhaltende, die Ordnung durch Gebote (*ἐντολαὶ*) aussprechende, *δικαιοσύνη*, in welcher als dem letzten Grunde jede abgeleitete *δικαιοσύνη* wurzelt, 1. Joh. 2, 29.; 3, 7., und als versöhnende, die gestörte Ordnung in sich zurückerlösende Joh. 3, 16.; 1. Joh. 3, 9—10., so offenbart sich auch im Menschen die aus Gott geborne Liebe in dieser zweifachen Gestalt. Der objektiv fordernden Liebe gegenüber bewährt sie sich als erfüllende. „Das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten." 1. Joh. 5, 3. vgl. Joh. 15, 14. daher ist „wer Gerechtigkeit thut, gerecht, wie Gott gerecht ist, und aus diesem geboren;" 1. Joh. 3, 7.; 2, 29., „und wer aus Gott geboren ist, thut keine Sünde, weil nämlich die *ἁμαρτία* eine *ἀνομία* ist." 1. Joh. 3, 9. 4. Das positiv strebsame und wirkende Element der *πίστις* begründet sich hierin mit objektiver Nothwendigkeit. — In der erlösenden göttlichen Liebe setzt sich die allgemeine göttliche Liebe zur Welt, vermöge welcher er den Sohn als Sühnopfer für unsere Sünden in die Welt sandte, in dem

Wiedergebornen als eine individuelle mit aller jener Vollkommenheit, die sich im Faktum der Menschwerdung Christi aussprach. 1. Joh. 4, 12.; 2, 5. Diese Liebe ist nun eben die Leben gebende, erlösende, daher ist in der Liebe das Leben für jeden Einzelnen gesetzt und der Uebergang aus dem Tode zum Leben gegeben. 1. Joh. 3, 14. Diese Liebe enthält aber auch das Zeugniß der Straflosigkeit, denn „Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus, denn die Furcht hat Strafe, der Furchtsame aber ist nicht vollkommen in der Liebe.“ 1. Joh. 4, 18.

Die objektive Betrachtung der Geburt aus Gott hat stets wieder die Momente hervorgekehrt, welche sich durch die vorangegangene ganze Entwicklung als Instanzen geltend gemacht haben. Dadurch nun, daß Ob- und Subjektives, Formales und Materiales in die Einheit mit einander zusammengetreten sind, hat die Entwicklung einen in ihr selbst ruhenden Stützpunkt erhalten.

Anton Oehler, Repetent
im Wilhelmstift.

Zur Lehre von der göttlichen Erwählung
(ἐκλογὴ θεοῦ).

Es ist hier nicht darauf abgesehen, diesen schwierigen Lehrpunct nach seinem ganzen Umfange systematisch abzuhandeln, sondern nur einen Beitrag zu geben zur Darstellung seines ursprünglichen biblischen Ausdruckes und zu einem tieferen Verständnisse desselben. Das 9te Kapitel des Römerbriefes liefert uns hiefür die nöthigen Data auch insoweit, als wir auf den jüdischen Ursprung dieses Lehrstücks einzugehen haben.

Was nun zuerst den jüdischen Ursprung unseres Lehrsatzes betrifft, so wird er aus dem Begriffe der Theokratie, mit der die Idee der Erwählung im engsten Zusammenhange steht, am einfachsten nachgewiesen. Inwieweit sich nämlich die Theokratie von innen heraus bildete, ist sie nur die Evolution des Princips der göttlichen Erwählung. Die Theokratie drückt aber das eigenthümliche Wesen des Judenthums in seinem Ursprung und Fortgang aus. Es ist zum Unterschiede von allen andern Staats- und Volkseinheiten ein Gottesstaat. ein Reich Gottes auf Erden; die Juden sind Kinder Gottes in einem besondern, auszeichnenden Sinne des Wortes. Vor der Gründung der Theokratie und der Erwählung Israels waren alle Völker eine gleiche Masse, und in der Idee der Menschheit erscheint hier noch kein derartiger Gegensatz, wie wir ihn später ausgebildet finden, wo sich die Juden als das auserwählte Volk Gottes der ganzen Welt entgegen zu stellen das Recht hatten. Demnach erfolgte die Gründung der Theokratie durch Aussonderung und al-

mählige Bildung eines besondern Volkes aus der Masse aller übrigen. Weil aber diese Aussonderung zugleich die Bildung des Volkes selbst als einer eigenthümlichen Einheit ist, so konnte und kann es dabei weder ein Verdienst geltend machen, noch eine vorhergehende Thätigkeit als Bestimmungsgrund der göttlichen Erwählung nachweisen. Sie ist also das Werk eines schlechthin freien göttlichen Entschlusses, dessen Bestimmungsgrund in ihm selbst liegt und der, weil ihm das Beste Anderer Endzweck ist, als reine Liebe und Barmherzigkeit Gottes gegen Rechts- und Verdienstlose, d. i. als Gnadenwahl bezeichnet wird.

Wie die Gründung, so geht auch die Entwickelung der jüdischen Theokratie nach demselben Princip der Erwählung von Statten. Jedes wahrhafte Gut, jedes Heilsmoment in der Theokratie ist ein Werk der freien göttlichen Gnade. Denn diese Entwickelung ist ganz, was die Gründung selbst, eine fortwährende Aussonderung aus der Masse der Menschen, und keine natürliche oder nothwendige Entfaltung des einmal durch die Gründung Gesetzten. So ist Abraham erwählt und seine Nachkommenschaft; aber diese Nachkommenschaft ist nicht die natürliche, so daß der Sohn der Hagar, Ismael, und die sechs Söhne der Ketura zugleich mit Isaak sie bestimmten; sondern in dieser natürlichen Nachkommenschaft findet wieder eine Aussonderung statt, der zufolge Isaak der auserwählte ist. Eben so bei der natürlichen Nachkommenschaft Isaaks; Jacob ist der erwählte, Esau nicht (vgl. Röm. IX, 6 ff.).

Die Entwickelung der Theokratie dreht sich um zwei Momente, die Verheißung und Erfüllung des göttli-

chen Heils, jenes characterisirt die jüdische, dieses die christliche Epoche derselben. Beiden liegt das messianische Moment, die Vermittlung des Heiles durch einen großen Retter aus der Mitte des erwählten Volkes, den Messias, zum Grunde.

Demnach ist es nicht auffallend, wenn die Idee der Gnadenwahl in den biblischen Büchern überall wieder kehrt; und eben so natürlich scheint es zu sein, wenn sie nirgends weiter ausgeführt oder tiefer begründet, sondern theils geradezu vorausgesetzt, theils nur mit ihrem Namen berührt wird. Solches trifft sich nämlich überall bei Grundlehren, welche, weil sie in jedem Einzelnen, nur immer auf eine andere Weise, wiederkehren, und zugleich als Princip demselben vorhergehen, auch nicht besonders abgehandelt werden. So lange also die Theokratie in normaler und stetiger Entwickelung begriffen war und sich kein auf den Grund gehender Wendepunct zeigte: war für die theokratischen Schriftsteller keine Veranlassung, das unangefochtene, in anerkannter Wirksamkeit begriffene und in dieser Entwickelung sich selbst erläuternde und bewährende Princip einer besondern Untersuchung zu unterwerfen. Trat dagegen eine Wendung ein, welche das Princip selbst zu vernichten oder doch zu alteriren schien; so mußte die Betrachtung von der factischen Entwickelung hinweg auf das Princip gelenkt werden, um es entweder zu rectificiren oder gegen den Schein der Grundlosigkeit zu vertheidigen. Diese Wendung trat in der Theokratie in der Epoche ihrer Erfüllung bald nach dem Hingange des Herrn ein, und wie sie hauptsächlich durch die Bemühungen des Heidenapostels herbeigeführt wurde, so

stellte sie sich auch in dem Bewußtsein Pauli mit der größten Klarheit dar. Daher ist es zu erklären, daß sich dieser Apostel mit einer umfassenden Untersuchung des alten Lehrsatzes von der Gnadenwahl, worüber die andern fast stillschweigend hinweggehen, beschäftiget hat, nämlich in dem Abschnitte Röm. IX — XI.

Das theokratische Princip nahm thatsächlich eine andere Wendung (nach Dem zu ertheilen, wie man es bis daher aufgefaßt und erklärt hatte), als die Heiden nicht nur unmittelbar, d. h. ohne durch das Judenthum hindurch zu gehen und sich für dasselbe zu verpflichten, an der Erfüllung des Heils, ganz wie die Juden, Theil gewannen, sondern auch in ungleich größerer Anzahl als die Juden sich desselben bemächtigten, so zwar, daß die Juden im Großen und Ganzen sogar ausgeschlossen schienen von dem messianischen Erbe. Denn nur eine kleine Zahl, ein λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος, war bis jetzt auserwählt Röm. XI, 5. Von beiden hatte man das gerade Gegentheil erwartet. In den Juden hatte sich Gott sein Volk auserwählt, ihnen wurden die Heilsverheißungen anvertraut (ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Röm. III, 2.); sie sind die Söhne Gottes, neugeschaffen von Gott zum wahren Leben (δόξα), mit ihnen hat Gott wiederholt das Bündniß (διαθῆκαι) geschlossen, „er wolle ihr Gott sein und sie sollen sein Volk sein"; ihnen gab er das Gesetz und den heiligen Kult und die Verheißungen (νομοθεσία, λατρεία, ἐπαγγελίαι); ihnen gehören die Väter an (Abraham, Isaak und Jacob), von welchen Christus selbst abstammt dem Fleische nach Röm. IX, 4. 5.

Bei diesem Widerspruche der Wirklichkeit mit der hergebrachten theokratischen Idee mußte eines von beiden angenommen werden: entweder ist Gott seinen Verheißungen untreu geworden, oder die Juden, welche darauf Anspruch machen, sind nicht die Auserwählten, nicht diejenigen, denen das Heil verheißen worden Röm. III, 3. 4. IX, 6. Das letztere behauptet der Apostel und vertheidigt eben damit die unveränderte Wahrheit der göttlichen Erwählung.

Unverkennbar ist es, wie er in seinem ganzen Beweisverfahren das Princip der Erwählung als in gleicher Weise wirksam und gültig wie bei der Gründung der Theokratie, so bei ihrer weitern Entwickelung und Vollendung erkannt wissen will: mit allem Recht, wie wir im Eingange einleuchtend gemacht zu haben glauben. Er faßt aber das in der Erwählung thätige Princip als freie That des göttlichen Erbarmens (Röm. IX, 14 ff.) und führt im übrigen den Beweis auf historischem und hermeneutischem Wege. Ob wir nun gleich die von dem Apostel mit gewählte historische Ableitungsweise für die tiefste und allein entscheidende erkennen (was wir unten zeigen werden), so führt sie doch nicht in dem Maaße zu einer deutlichen Einsicht in den Lehrsatz und zu einer wissenschaftlich abstracten Darstellung desselben, wie die rein speculative, von dem Begriffe einer freien göttlichen That ausgehende Ableitungsmethode. Mit dieser möchte daher vor allem ein Versuch zu machen sein, wobei wir übrigens auf Vollständigkeit gerne verzichten und nur dieß nicht unterlassen können, die hauptsächlichsten Momente unserer Ableitung mit der Bibellehre zu vergleichen und zu belegen.

Die göttliche Thätigkeit in der Erwählung mag als die freieste bezeichnet werden, die sich denken läßt: stets muß sie doch im Gegensatze zur reinen Willkühr bestimmt werden. Ist nun die Willkühr auszuschließen, so ist eben damit die Freiheit als eine sich selbst (durch ein Gesetz) bestimmende und in sofern einschränkende gedacht. Die Einschränkung besteht übrigens, negativ genommen, lediglich in der Ausschließung der Willkühr, positiv genommen, in der Selbstbestimmung nach einem Gesetz oder wie man das sonst nennen will, was an die Stelle der ausgeschlossenen Willkühr tritt, d. h. das Wesen der Freiheit im Gegensatz zur Willkühr bestimmt. Wenigstens haben wir kein deutlicheres Merkmal als das angegebene, wodurch wir die Freiheit in allen freien Wesen von der Willkühr unterscheiden; und wenn bei Gott die Willkühr schon von vorneherein schlechthin ausgeschlossen ist, so müssen wir nur desto positiver die Selbstbestimmung nach einem Gesetze als das reine, durch keinen Gegensatz getrübte Wesen der göttlichen Freiheit behaupten. Nach der gewöhnlichen Ansicht nun findet selbst für Gott eine Bestimmung des Willens und der Freiheit von Außen statt, wenn man sagt, er könne das Verdienst nicht unbelohnt und die Schuld nicht unbestraft lassen, welche von einem außer ihm seienden freien Wesen unabhängig vollbracht werden, wie z. B. von dem Menschen. Und jedenfalls gibt es Handlungen und Thaten Gottes, welche als eine Reaction auf die That des Menschen zu betrachten sind, zum Unterschied von solchen, deren Bestimmungsgrund lediglich in ihm selbst liegt, wo weder Verdienst noch Schuld des Menschen entscheidet, sondern durchaus nur das innere

göttliche Wesen selbst. Zu diesen gehört nun die göttliche Erwählung vgl. Röm. IX, 11. XI, 6. Die innere Selbstbestimmung Gottes nach einem Gesetze kann aber nichts anderes sein, als eine bestimmte Eigenschaft seines Wesens, nach welcher er eben thätig gedacht wird. In Betreff der erwählenden Thätigkeit Gottes ist es die Barmherzigkeit, vermöge welcher er dem Menschen Heil und Segen zuwendet, deren dieser in sich selbst nicht theilhaftig ist und die er auch nicht als Verdienst ansprechen kann, vgl. Röm. IX, 16. Da aber die Erwählung Aussonderung ist oder abstract gefaßt einen Gegensatz und eine Einschränkung feststellt in Bezug auf die Menschen, welche wiederum nicht willkührlich gedacht werden können; so sind es noch andere göttliche Selbstbestimmungen oder Eigenschaften, welche in Verbindung und inniger Einheit mit der Barmherzigkeit den Act der Erwählung erst vollkommen determiniren. Es handelt sich in der Erwählung um das Heil und darum, wem es Gott verleihe; folglich sind es die Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit, welche dabei eben so sehr, wie die Barmherzigkeit positiv berührt werden. Wenn aber der barmherzige Gott als solcher sich des Menschen annimmt und eine That seiner Barmherzigkeit an ihm vollzieht, so kann dieses gar nicht anders gedacht werden als so, daß dem Menschen die entsprechende Eigenschaft, das Correlat der göttlichen Selbstbestimmung, von Gott verliehen wird. Also ist der Erwählte begnadigt oder im Zustand der Gnade, und zwar näherhin gerechtfertigt und geheiligt (δίκαιος ἅγιος).

Daß der Mensch da, wo es sich um die Vollendung

seines sittlichen und religiösen Wesens handelt, nicht schlechthin passiv sich verhalten könne, wie eine nicht nur aller Freithätigkeit, sondern auch alles Widerstandes und jeglicher Reaction beraubte Masse, versteht sich überall von selbst und darf ohne weiteres vorausgesetzt werden. Denn es liegt eine so große Kluft zwischen freier Selbstthätigkeit und ursprünglicher Thätigkeit, daß auch das absoluteste Abhängigkeitsgefühl und die äußerste Frömmigkeit noch hinlänglichen Spielraum hat für die Ehre Gottes und das Bewußtsein seiner gränzenlosen Erbarmung. Wenn also der Mensch bei der Erwählung sich nicht schlechthin passiv verhält, sondern im Erweise seiner moralischen Freiheit und zwar der höchsten, die er überhaupt bethätigen kann, begriffen sein muß; so ist seine Thätigkeit darum doch noch keine ursprüngliche und ganz adäquate, d. h. eine solche, welche nicht bloß überhaupt den Bestimmungsgrund, sondern auch die zureichende moralische Ursache der göttlichen Handlung enthielte. Sondern die göttliche Thätigkeit ist die ursprüngliche (oder vorhergehende), die Erwählung aus sich selbst frei beginnende, und die vollendende, den Zustand des Erwähltseins in dem Menschen vollziehende, und zwischen diesen beiden inne liegt die menschliche Thätigkeit und Krafterweisung. Von ener Seite ist die göttliche Thätigkeit die schlechthinige Voraussetzung, von dieser das nothwendige Complementum der menschlichen.

Die Bibel und besonders der Apostel Paulus bezeichnet bekanntlich den Glauben als das eigenthümliche Wesen menschlicher Thätigkeit wie bei dem ganzen Heilsprocesse so auch bei der Erwählung vgl. Röm. IV. Dieser Glaube

setzt aber überall ein Object, eine Wahrheit, eine Thatsache oder wie man es sonst nennen will, voraus, und zwar als etwas ursprünglich Heilsames oder als ein in Kraft der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit Heil Wirkendes. Das ist nun nach dem Obigen die göttliche Verheißung und die Erfüllung des Heils in Christo. Sie umfaßt der Glaube und zwar zunächst in der Form des Gehorsames gegen die von Gott gegebene Weisung und Wahrheit; daher die Ausdrücke: *ὑπακοή* 2 Cor. X, 6. 1 Petr. I, 2. 14.; *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. I, 5. XVI, 26.; *ὑπακοὴ Χριστοῦ* 2 Cor. X, 5.; *ὑπακοὴ ἀληθείας* 1 Petr. I, 22. Denn der Glaube selbst in seiner Vollendung ist ein Werk des von Gott verliehenen Geistes (daher *ὑπακοὴ ἀληθείας διὰ πνεύματος* 1 Petr. I, 22. vgl. V. 2. *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς ὑπακοήν*) und vom Menschen kommt nur das willige Hingeben an das Wort Gottes, die Hörwilligkeit, das Eingehen auf die göttlichen Anstalten. In diesem Sinne und Zusammenhange nennt Paulus das von Christo verkündete Evangelium Gottes ein ursprünglich Heilsames, auf welches der Mensch im Glauben reagirt, eine „Kraft Gottes zur Seligkeit für alle, welche daran glauben Röm. I, 16. Aber wenn gleich durch den Glauben das von Gott kommende Heil erworben wird, so ist er doch nicht die ganz adäquate und zureichende Ursache desselben; sondern es ist wieder göttliche Gnade und Barmherzigkeit, welche den unzureichenden Glauben vollendet und den Menschen gerecht und heilig macht. Es ist ein Mißverhältniß zwischen dem Glauben als Werk des Menschen und der göttlichen Rechtfertigung und Heilung desselben, welches die Gnade Gottes ausgleicht,

den Glauben des Menschen vollendend vgl. Röm. III, 25. IV, 3 ff. u. a.

Die göttliche Thätigkeit nun von ihrer ersten Seite, wornach sie das Heil ursprünglich für den Menschen setzt und die schlechthinige ewige Voraussetzung des Glaubens ist, heißt vorzugsweise die erwählende, (Gnadenwahl); von der zweiten Seite betrachtet, wornach sie das Heil vollzieht und vollendet und die nothwendige Ergänzung des Glaubens ist, nennt man sie vorzugsweise zurechnende (Rechtfertigung).

Das Heil ist für Alle gegeben und es gibt keine andere Erwählung als zum Heile. Gleichwohl sind nicht Alle erwählt; wie die Schrift sagt: Viele (Alle) sind berufen, aber Wenige (nicht Alle) sind auserwählt. Wer ist auserwählt? Nach allem Bisherigen können wir hierauf nur sagen: Die Gläubigen sind erwählt. Es gibt keine Formel, welche dem biblischen Ausdrucke näher käme und das Wesen der Erwählung kürzer, schärfer und wahrer bezeichnete. Wollen wir nun auch noch das andere Moment der göttlichen Gnadenhandlung in einen bestimmten Ausdruck fassen, der sich ergänzend jenem anschließen muß, wie die Objecte selbst zu einer Grundwahrheit innigst verbunden sind; so ist es die Formel: Die Erwählten erlangen das Heil (sind gerechtfertigt und geheiligt). Aus der Zusammenstellung beider ergibt sich, ich möchte fast sagen als Probe, der bekannte biblische Satz: Der Glaube rechtfertigt; oder die Gläubigen sind gerechtfertigt und geheiligt.

Diese Ansicht von der göttlichen Gnadenwahl trägt ihre Rechtfertigung in sich selbst. Vor allem vermeidet sie den schweren practischen Anstoß, welchem von entgegengesetzten Seiten die extremen Bestimmungen der Erwählung, der Prädestinatianismus und der Pelagianismus, unterliegen: jener, wenn er das unveräußerliche ethische Moment, menschliches Verdienst und menschliche Schuld mitsammt ihrem Grund, der moralischen Freiheit, gänzlich vernichtet; dieser, wenn er das tiefere fromme Moment, die göttliche Freiheit und Gnade vollständig beseitigt. Eben so wenig darf sodann eine Erwählungstheorie das Moment der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade auf Kosten des Momentes der Allgemeinheit derselben und umgekehrt bestimmen und geltend machen. Denn es ist doch dem sittlichen Selbstbewußtsein schlechthin unmöglich sich selbst zu behaupten bei jener Annahme, und dem christlichen Geiste ist es schlechthin zuwider, in der Alternative zu bleiben zwischen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Gnade. Wenn mit dem Bewußtsein der letztern die ächte Frömmigkeit erst entsteht, so ist es das Bewußtsein des Gegentheils der erstern, welches sie im Entstehen schon wieder vernichtet. Denn welches Zutrauen läßt sich denken zu d e r Gottheit, welche das nur von ihr ausgehende Heil dennoch nicht Allen zuwendet, ob sich gleich Keiner eines besondern Anspruches daran erfreuen kann, und vorausgesetzt wird, daß sich Alle, was sie angeht, ganz gleich verhalten rücksichtlich des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit für das Heil?

Was nun das erstere betrifft, so erweißt sich nach unserer Theorie die menschliche Freiheit an dem Glaubensge-

horsame, womit der Mensch das göttliche Heil umfaßt; und diese Thätigkeit ist nicht nur die höchste und edelste, deren der Mensch überhaupt fähig ist, sondern auch eine fortdauernde und keine bloß vorübergehende. Denn der Glaubensgehorsam ist eben jene moralisch-religiöse Action, in welcher der Mensch das Bewußtsein seines eigenen Unvermögens, seiner innern Unmacht aufs lebhafteste in sich erzeugt. und dem Geiste der Selbstsucht und Eigengerechtigkeit, der Wurzel und Grundform aller Sünde, auf das entschiedenste entgegentritt; jene Action, kraft welcher er Gott das unbedingteste Vertrauen schenkt und gleichsam das Unglaubliche glaubt, daß nämlich Gott die (moralisch) Todten zum neuen Leben erwecken und das Nichtseiende ins Dasein rufen könne und wolle *) vgl. Röm. IV, 17—22. Wie diese Action das Erste ist in dem Gläubigen, so dauert sie durch den ganzen Proceß der Rechtfertigung und Heiligung hindurch an, veredelt und vollendet sich immer mehr, und nach ihrem Dasein oder Mangel, so wie nach dem Maaße ihrer Steigerung und Reinheit wird Verdienst und Schuld des Menschen gemessen, 2 Thess. II, 10. 12. 1 Thess. I, 3. Röm. II, 6—8. u. a. — Der göttlichen Freiheit und Gnade aber ist ohnehin hinlängliche Rechnung getragen. Denn fürs erste wird die gänzliche Unabhängigkeit des göttlichen Rathschlusses und die reine Ursprünglichkeit des Heiles behauptet; für's zweite ist selbst der Glaube, des Menschen

*) Vgl. meine Abhandlung „Entwickelung des Paulinischen Lehrtypus" in den Jahrbüchern für Theologie und christliche Philosophie. Bd. 5. S. 15 ff.

bestes und edelstes Werk, nicht ganz sein Werk, sondern zugleich auch das des göttlichen Geistes, noch ist er die ganz adäquate Ursache des Heiles, sondern zwischen diesem und dem menschlichen Glauben findet eine Incommensurabilität statt, welche wiederum durch die göttliche Gnade ausgeglichen d. h. ohne Rest theilbar gemacht wird.

Was sodann das zweite betrifft, so ist das Moment der Allgemeinheit der Gnade unverkennbar anerkannt in unserer Formel für den Lehrsatz der Erwählung: Alle Gläubigen sind erwählt. Oder welche größere Allgemeinheit der Erwählung und Erlösung wäre noch möglich, ohne daß der göttliche Act selbst alle Bestimmtheit und jede ethische und religiöse Bedeutung verlöre? In sich selbst leer und nichtig und alles moralischen und religiösen Werthes baar wäre die Erwählung, wenn sie durch die weiter getriebene Allgemeinheit ausgedrückt und nicht nur ohne quantitative (Zahl), sondern auch ohne qualitative Einschränkung (moralisches Maaß) gedacht würde, nämlich: Alle, d. h. nicht bloß die ganze „Anzahl" der Menschen, sondern auch die „Rechten und Schlechten", sind erwählt. In derselben Weise gibt es auch eine solche Fassung der Erwählung, welche das Moment der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zum Extrem steigert, und alsdann das Moment der Allgemeinheit vernichtet, wie mit der eben dargelegten, zuweit getriebenen Allgemeinheit der Gnade das Moment der Nothwendigkeit nicht bestehen kann. Es ist aber schon gezeigt, daß sich beide Momente in der Idee der Erwählung und aller damit zusammenhängenden Begriffe nicht ausschließen und aufheben, sondern gegenseitig bedingen und ergänzen sollen. Bekannt-

lich gilt es als die bezeichnendste Eigenthümlichkeit des Prädestinatianismus, daß er der Nothwendigkeit der Erwählung der Gnade und Erlösung das Moment der Allgemeinheit zum Opfer bringt, und in Ansehung seines Gegensatzes, des Pelagianismus, daß dieser umgekehrt dem Momente der Allgemeinheit das der Nothwendigkeit opfert. Man kann diesen Gegensatz auch so fassen: Die pelagianische Theorie überschreitet die rechten Gränzen der Allgemeinheit, und drückt das Moment der Nothwendigkeit zu tief herab, die prädestinatianische steigert umgekehrt das Moment der Nothwendigkeit über das rechte Maaß, und schmälert das Moment der Allgemeinheit oder hebt es vielmehr auf. Genug, wenn man einsieht, wie sich diese beiden Momente gegenseitig bedingen, nicht nur in ihrem normalen Verhältniß, sondern auch dann, wenn sie auf das Extrem gestellt werden. Setzen wir, um dieses noch mehr zu erläutern, zuerst das Moment der Allgemeinheit im Maximo, so lautet der entsprechende Ausdruck: Alle sind erwählt. Dieß ist aber ganz gleichbedeutend mit dem Satz: Keiner ist erwählt. Denn die Erwählung setzt schon vermöge ihres Begriffes einen Gegensatz und somit eine Einschränkung, freilich nicht rücksichtlich der Individuen, sondern nur der Qualität; diese Einschränkung aber fällt ganz weg, nicht bloß, wenn die Erwählung in dem Extrem als allgemein genommen wird, daß sie auf alle Individuen geht, sondern auch, wenn die Allgemeinheit als Indifferenz der Qualität genommen und „Alle" in dem Sinne — „Rechte und Schlechte" — verstanden wird. Ist aber der Begriff der Erwählung durch die excentrische Allgemeinheit aufgehoben, so kann von ihr gar nicht

mehr die Rede sein, außer insofern als man sie schlechthin negirt. Folglich fällt in der That der Satz: Alle sind erwählt, zusammen mit dem: Keiner ist erwählt, d. h. es gibt keine Gnadenwahl, oder sie ist nicht nothwendig. Eben so läßt sich, wenn wir von der Abschwächung oder Aufhebung des Momentes der Nothwendigkeit ausgehen, der Beweis führen, daß dieses auf die Annahme einer in jeder (quantitativen und qualitativen) Beziehung unbegränzten Allgemeinheit nothwendig hinausläuft. — Setzen wir jetzt umgekehrt das Moment der Nothwendigkeit im Maximo. Unsere Formel: Die Gläubigen sind erwählt, drückt insoferne eine Einschränkung der Nothwendigkeit der Gnade aus, als der Glaube oder Glaubensgehorsam als ein Werk der moralischen Freithätigkeit des Menschen, und als ein gleichartiges (wenn gleich weder von ursprünglicher Bedeutung, noch von zureichender Ursächlichkeit) Moment der erwählenden Thätigkeit Gottes anerkannt ist. Hebt man nun auch noch diese Limitation auf, so kommt man auf die Ansicht des „schlechthin absoluten göttlichen Rathschlusses", der auf das Individuum als solches und ohne alle nähere Bestimmung seiner moralischen und religiösen Beschaffenheit lautet. Dabei kann es kein menschlicher Verstand aushalten, und das unveräußerliche Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und Heilssehnsucht ist theils schlechthin vernichtet theils bis zu einer gottlosen Zuversichtigkeit gesteigert. In Bezug aber auf das Wollen muß in allen Fällen der Quietismus als die rechte Consequenz des Grundsatzes der schlechthin unbedingten Gnadenwahl anerkannt werden. Er läßt sich in die Formel fassen: Einige sind erwählt (Andere verworfen). Sie ist

ganz bezeichnend; denn in ihr ist gar kein qualitatives Moment aufgenommen, weder in Gott noch in dem Menschen, auf welches der Gegensatz der Erwählten und Verworfenen zurückgeführt, oder durch welches die Erwählung als ein ethischer Act bezeichnet wäre. Daß sie gar keine Allgemeinheit hat, weder in quantitativer noch qualitativer Beziehung, ist unmittelbar klar. Nach dieser Theorie entscheidet die göttliche Gnade ganz unbedingt über Sein und Nichtsein; daher ist auch die Anerkennung ihrer Nothwendigkeit hier wirklich ein Größtes geworden. Gehen wir dagegen von unserer Ansicht und von der Formel aus: Die Gläubigen sind erwählt; so erkennen wir zwar die göttliche Gnade für durchaus nothwendig zum wahren Leben; aber sie erweißt sich doch nicht individuell prädeterminirend, sondern ursprünglich gerade allgemein und objectiv wirksam, und läßt eben darum eine Reaction zu von Seiten Aller, aus welcher sich erst die Scheidung der Individuen ergibt, welche als objective und qualitative schon ursprünglich gemacht ist durch den göttlichen Rathschluß. Das absolute Decret dagegen schneidet diese Reaction ganz ab, weil nach ihm die göttliche Gnade nicht objectiv und für Alle ursprünglich gesetzt ist, sondern wesentlich individuell bestimmend wirkt. Ist aber die erwählende Thätigkeit Gottes schon ursprünglich auf den Einzelnen gerichtet, so ist eine Reaction auf dieselbe nicht nur überflüßig, sondern sogar unmöglich. Denn der Erwählte kann den Zustand der Erwählung in keiner Weise bestimmen, weder dadurch, daß er ihn steigert, noch so, daß er aus ihm heraus in die Kategorie der Verworfenen hinübertritt. Nach dem Lehrsatze von dem absoluten Decrete ist

nämlich der Gegensatz der Erwählten und Verworfenen kein fließender, sondern ein starrer, unabänderlicher und absolut abgegränzter.

Nur ein Punct scheint in dem Umfange der bisherigen Erörterung noch keine Berücksichtigung gefunden zu haben, ob er gleich der innerlichste und schwierigste ist und der Beleuchtung mehr als alle andern bedürftig. Es ist die Frage: schließt unsere Theorie die individuelle Erwählung, von der man in der Bibel die unverkennbarsten Spuren findet, zumal wenn auf den Ausdruck gesehen wird, nach allen Seiten hin gänzlich aus? So scheint es. Denn wenn die Gläubigen erwählt sind, und nicht nur der damit gesetzte Gegensatz der Erwählten und Verworfenen ein fließender ist, sondern auch überhaupt die Scheidung der Individuen von diesen selbst ausgeht je nach dem sie glauben oder nicht: so ist doch wohl der göttlichen Erwählung gerade die innerste Kraft geraubt und ihre eigenthümliche Bedeutung verwischt. Allein wir geben die individuelle Erwählung als ein Moment des göttlichen Wissens vollkommen zu, d. h. wir behaupten, daß Gott die Erwählten vorher weiß; nur gestatten wir nicht, dieses Wissen mit der erwählenden Thätigkeit selbst zu identificiren, mithin so zu betrachten, als ob es, wie die Eigenschaften der Barmherzigkeit Gerechtigkeit und Heiligkeit, eine Modification der göttlichen Selbstbestimmung bei der Erwählung wäre. Denn man wird wohl auch umgekehrt bei solchen Thätigkeiten, die in ihrer Art das göttliche Wissen specifisch afficiren, die moralischen Eigenschaften Gottes nicht als gleiche Selbstbestimmungsgründe seiner Handlungen in eine Linie mit jenem stellen dürfen. Dieß

ist einfach unsere Auflösung jener Frage, wobei wir offenbar nicht noch weiter einzugehen und das viel allgemeinere Problem aufzulösen verpflichtet sein können: wie das göttliche Vorherwissen als ein unfehlbares die menschliche Freithätigkeit keineswegs aufhebe.

Um nun auf die Paulinische Darstellungsweise des Lehrsatzes der Erwählung im 9ten Kapitel des Römerbriefs zurückzukommen und im Zusammenhange des Einzelnen nachzuweisen, haben wir uns vor allem auf den religiösen oder teleologischen Standpunct der Geschichtsbetrachtung zu versetzen, wornach die Geschichte wesentlich der nach außen gewendete und in die Welt der Erscheinung eintretende göttliche Wille oder Rathschluß ist. Insbesondere ist, dieser Betrachtungsweise zufolge, der göttliche Wille und Rathschluß, indem er die Schicksale und den Entwickelungsgang der Völker in letzter Instanz leitet und beherrscht, auf das Heil der Menschheit gerichtet. Unsere Seligkeit wird als der letzte Endzweck aller göttlichen Rathschlüsse betrachtet und die Verherrlichung Gottes selbst darein gesetzt Ephes. I, 6. 12. 14. Vor aller Zeit gefaßt Eph. I, 4 ff., fing der göttliche Rathschluß mit der Zeit selbst sich zu entwickeln und zu verwirklichen an. Er trat aber in der Form der Verheißung (ἐπαγγελία) des Heils, welches in der Zukunft erfüllt, und als ein Geheimniß (μυστήριον) heraus, welches zu seiner Zeit offenbar werden sollte Röm. III, 2. Eph. I, 9. Und zwar war es Abraham, dem Gott die Verheißung gab, daß seine Nachkommen das Heil erlangen werden.

Dieselbe Verheißung wiederholte sich mit demselben Inhalte bei Isaak und Jacob. Also, die Nachkommen Abrahams Isaaks und Jacobs werden das verheißene Heil ärndten: das versprach Gott. Die Juden sind die Nachkommen Abrahams Isaaks und Jacobs (dem Fleische nach), und das Heil ist wirklich durch Christus erfüllt worden; aber — nicht an den Juden, sondern die Heiden sieht man vorzugsweise in den Besitz desselben gesetzt Röm. IX, 1—5. Also hat Gott seine feierliche Zusage nicht gehalten?! Das sei ferne! Ganz der ursprünglichen Verheißung gemäß, ist das Heil den Nachkommen Abrahams Isaaks und Jacobs (dem Geiste nach) zu Theil geworden, und diejenigen, denen es nicht zu Theil wird, sind entweder nur im fleischlichen, hier nichts austragenden Sinne (die ungläubigen Juden), oder in keinem Sinne (die ungläubigen Heiden) Nachkommen der genannten Erzväter V. 6. u. 7.

Den Beweis, daß die Verheißung schon ursprünglich nicht auf die leibliche, sondern auf die geistige Nachkommenschaft gelautet habe, führt der Apostel aus dem A. Test. Einen andern Weg einzuschlagen, hätte ihm nicht in den Sinn kommen können, auch wenn er selbst kein Jude war, und wenn er bloß für Heidenchristen schrieb. Es handelte sich um ein Factum der Geschichte des jüdischen Volkes, und darüber konnte nur das Geschichtsbuch der Juden Auskunft geben. Von dieser Seite macht also die Argumentation des Apostels auf allgemeine Geltung Anspruch, und es ist nicht an dem, daß sie lediglich für die Juden wäre berechnet gewesen. Der Apostel führt aber seinen Beweis auch hermeneutisch, und wie es scheint sogar vorzugsweise. In wie-

weit er nun hermeneutisch ist, möchte es schwer sein, ihm allgemeine Gültigkeit zuzugestehen, so gewiß es ist, daß er für die Juden vollkommen überzeugend war. Allein es ist leicht wahrzunehmen, wenn man sich über das alte Vorurtheil der Exegeten hinwegsetzen kann, daß dieser hermeneutische Beweis gar nicht selbstständig behauptet, sondern nur insoweit geltend gemacht wird, als ihm die geschichtliche Anschauung und Wahrheit zur Unterlage dient. Paulus stützt sich überall zuerst auf die geschichtliche Gewißheit, auf das was offenbar ist, und durch die allerdings an sich ganz willkührliche Art seiner jüdischen Auslegung beabsichtigt er lediglich das von dorther schon Gewisse im Einzelnen auseinanderzulegen und treffend zu machen *). Halten wir nun die historische Anschauung und die hermeneutische Ausführung sorgfältig auseinander und erwägen die ganze Argumentation aus dem angeführten Verhältniß des historischen und exegetischen Moments: so wird sich uns die Darstellung des Apostels in ihrem wahren Lichte zeigen. Uebrigens zerfällt das Ganze von selbst in zwei Theile, 1stens in den Beweis aus der Geschichte Abrahams und Isaaks und den dahin gehörigen Stellen V. 7. vom zweiten Comma an: ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ λ. — V. 9.; 2tens in den Beweis aus der Geschichte Isaaks und Jacobs und den dahin gehörigen Stellen V. 10—13. Denn es ist offenbar, daß, da es sich um das Verhältniß der Nachkommenschaft handelt, jedesmal zwei unmittel-

*) S. meine oben angeführte Abhandlung S. 29—39, womit zu vgl. Tholuck: das A. T. im N. T., Beilagen zu dem Komment. z. Briefe an die Hebräer.

bar aufeinanderfolgende Generationen, Abraham — Isaak, und Isaak — Jacob, in ihrem historischen Bezuge aufgefaßt werden müssen.

Erster Beweis. Abraham hatte, nach der Geschichte, längst die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft und des großen Segens, der ihr zu Theil werden sollte, aber noch keine Leibeserben von seinem rechtmäßigen Weibe Sara, dagegen wohl einen Sohn von seiner Magd Hagar. Sollte dieser vielleicht seine Nachkommenschaft bestimmen und der Erbe seiner Güter sein? Keineswegs, weder im gemeinen Sinne des Wortes und nach dem patriarchalischen Familienrecht, noch im höhern Sinne und nach dem teleologischen Princip der patriarchalischen Geschichte. Dem Abraham wurde nun später, zu einer Zeit, wo er nach dem natürlichen Laufe der Dinge keine Kinder von seinem Weibe Sara erwarten konnte, dennoch ein Sohn zu Theil. Das Ungewöhnliche und Außerordentliche dieser Thatsache ist teleologisch so gefaßt und dargestellt im A. T., daß dem Abraham von Gott ein Sohn verheißen wurde, ein Kind der göttlichen Kraft 1 Mos. XVIII, 10. Röm. IX, 9. Dieser Sohn, obgleich nachgeboren, war der Stamm der Abrahamidischen Nachkommenschaft und der Erbe der Güter seines Vaters. Im höhern Sinne gefaßt war er kein fleischlicher Nachkomme Abrahams, sondern ein Sohn der Verheißung und der göttlichen Gnade und zugleich der Erbe der geistigen Güter, d. h. des verheißenen Segens vgl. Gal. IV, 22 ff. Ausdrücklich bestimmt daher auch Gott: nach Isaak soll dein Same genannt werden 1 Mos. XXI, 12. Röm. IX, 7. So bestätigt es auch die nachfolgende Geschichte. Ismael, der Sohn des

Fleisches, mitsammt seiner Nachkommenschaft trat aus dem Verbande des „Volkes Gottes" und wurde durch seine Söhne der Stammvater arabischer Volksstämme, wogegen Isaak der zweite Stammvater der Juden und durch seinen Sohn Jacob ein unmittelbarer Leiter der Theokratie geworden ist. Wie nun dieses durch die Geschichte feststeht und man von der spätern Zeit der Erfüllung, als das Heil in Jesus aus der Nachkommenschaft Abrahams hervorgetreten war Röm. IX, 5. vgl. Joh. IV, 22., an einem ununterbrochenen Faden zurücksehen konnte bis auf Abrahm, mit dem die Aussonderung des Volkes Gottes begann; so brauchte es nur die höhere religiöse Auffassung, um in der früheren Geschichte jene ewige Wahrheit zu finden, die sie aus dem Standpuncte der Erfüllung unbestreitbar hat. Hiezu kommt noch, daß die historische Darstellung des A. T. aus demselben Gesichtspuncte gemacht ist und die für die Geschichte der Gründung und Entwickelung des Judenthums entscheidenden Thatsachen selbst schon teleologisch erläutert. Wenn also jene Anfänge mit den Grundthatsachen des in Erfüllung gegangenen Heiles einen reellen Zusammenhang unverkennbar zeigten und wenn dieser gerade durch das teleologische Princip in seiner höchsten Wahrheit erschien; so mußte man um so mehr geneigt sein, der Darstellungsweise der Bibel und ihren Worten ein besonderes Gewicht zu leihen, als sich die Sache selbst, im gemein- und religiös historischen Sinne, aus der Vergleichung des Erfolges mit den ersten Anfängen unabhängig bewähren ließ. Deßhalb verknüpft denn auch der Apostel mit der geschichrlichen immer zugleich die exegetische Erläuterung. Kehren wir nun

wieder zu dem ersten Argument des Apostels zurück; so bezeichnet die Geburt des Isaak den Anfang der Erfüllung oder das erste Moment der fortschreitenden Verheißung, eben weil er der Erstling und der Stamm der verheißenen Nachkommenschaft und mit Rücksicht auf Abraham der ihm gewordene Segen ist. Schon an diesem ersten Gliede offenbart sich das allgemeine Gesetz der Verheißung und das Princip der Erwählung: Nicht die fleischlichen Nachkommen Abrahams (Ismael und die Söhne der Ketura), sondern die geistige Nachkommenschaft (Isaak), die Kinder der Gnade Gottes sind die Erben der Verheißung, die Erwählten. Beruht aber das Heil nicht auf der Natur, so sind auch die Juden nicht schon als solche, nicht in Kraft des bloß natürlichen Zusammenhanges mit Abraham erwählt und Erben des verheißenen Segens; sondern ein geistiges Band, von Seiten Gottes die Gnade, von Seiten des Menschen die Gemeinschaft des Glaubens Abrahams, knüpft die Erwählten an die Verheißung und Erfüllung vgl. Röm. IV. Gal. III, 6 ff. IV, 22 ff.

Diejenigen, welche aus dem 9ten Kapitel des Römerbriefs und überhaupt aus den Schriften des Paulus den Lehrsatz von dem absoluten Decret herauslesen zu müssen geglaubt haben, hätten sich gerade an dem zuletzt ausgeführten Puncte am leichtesten eines andern belehren können. Denn wenn der Apostel die Nachkommenschaft Abrahams, d. i. die Erwählten, als geistige Nachkommen, als solche bezeichnet, welche den „Fußstapfen des Glaubens Abrahams nachfolgen“ Röm. IV, 12.; wenn er sagt, „die aus dem Glauben werden gesegnet mit dem gläubigen Abraham“

Gal. III, 9.: so könnte nichts einen schärferen Widerspruch mit der absoluten Prädestination bilden, als eben dieses. Dagegen harmonirt das absolute Decret vollkommen nur mit der von Paulus verworfenen Ansicht, wornach die Juden als solche, in Kraft ihres physischen Zusammenhangs mit Abraham, d. h. auf den Grund von Nichts (denn mit der Erwählung und der in ihr wirksamen Gnade kann ein bloß physisches Element gar keinen Zusammenhang haben), mithin aus reiner göttlicher Willkühr das Heil erben.

Zweiter Beweis. Esau und Jacob, Zwillinge der Rebekka und des Isaak, zeigten gleich von Anfang ganz verschiedene Naturen und entgegengesetzte Lebensrichtungen, weßhalb es von ihnen heißt, sie haben sich schon im Mutterleibe gestoßen 1 Mos. XXV, 22. Esau war als der Erstgeborne, nach dem patriarchischen Familiengesetze, der Haupterbe der Güter (der leiblichen und geistigen) seines Vaters; allein er trat sein Erstgeburtsrecht gegen ein Lieblingsgericht, das ihm Jacob überließ, an diesen ab, und wurde durch die List der Rebekka, welche den sanfteren und zartern Jacob begünstigte, auch um den Segen seines Vaters gebracht, den dieser, ohne es sich bewußt zu sein, dem Jacob ertheilte. Wie er nun so zu seinen Lebzeiten überall den kürzern zog gegen den Jacob, so traten noch weit mehr seine Nachkommen, die Edomiter, hinter die Nachkommen des gefeierten Jacob, die Israeliten zurück, ein Verhältniß, welches sich gleichgeblieben ist bis jetzt, wo der Messias als ein Sprößling Israels die Verheißung in Erfüllung brachte. Dieses alles ist, vom teleologischen Gesichtspuncte aus betrachtet und wenn man

die Anfänge aus dem Standpuncte des vollendeten Erfolges ansieht (vgl. 2 Petr. I, 19—21.), nichts Zufälliges, sondern in einer göttlichen Ordnung gegründet und hat dem gemäß eine ewige Wahrheit. In der Stelle 1 Mos. XXV, 23.: der Größere (Erstgeborene) wird dem Kleinern dienstbar sein, und Maleach. I, 2. 3.: den Jacob hab' ich geliebt, den Esau gehaßt, ist denn nun auch das Glück und das Uebergewicht des Jacob und überhaupt das historische Verhältniß beider Brüder und ihrer Nachkommenschaften als ein durch den göttlichen Rathschluß bedingtes bezeichnet und von dem Apostel in derselben Weise aufgefaßt und gedeutet.

Hier ist aber der Apostel schon über den nächsten Zweck des Beweises und das, was im ersten dargelegt ist, hinausgegangen, und hat er insofern mehr bewiesen, als zunächst zu beweisen war. Zu beweisen war vor allem nur so viel, daß die Verheißung der geistigen Nachkommenschaft gegeben worden, und keiner andern, namentlich nicht der fleischlichen. Wie nun dieses aus der Geschichte Abrahams und Isaaks gezeigt wurde, mit Rücksicht darauf, daß die Juden als Abrahamiden Anspruch auf das Heil machten; so konnte und sollte dasselbe auch aus der Geschichte Isaaks und Jacobs nachgewiesen werden mit Rücksicht darauf, daß die Juden als Israeliten jenen Anspruch geltend machten. Und es ist dieß allerdings auch in dem zweiten Beweise enthalten, nämlich so: Die leibliche Nachkommenschaft Isaaks wird durch den Esau, als Erstgebornen dem Fleische nach und Erben der Güter Isaaks nach dem patriarchalischen Familienrecht, bezeichnet und vertreten, und Jacob tritt als der nachgeborene Sohn in dieser Beziehung gänzlich zurück.

Dieß hat sich aber factisch anders gestaltet und Gott hat dieses auf das Aeußerliche und die Vorzüge des Fleisches gegründete Recht nicht respectirt und seinen Segen nicht auf die leiblichen Nachkommen Isaaks, sondern auf eine andere, von ihm aufgestellte geistige Nachkommenschaft gelegt. Denn er hat den Jacob und seine Nachkommen mit seiner besondern Liebe und Gnade beschenkt, des Esau dagegen sich nicht weiter angenommen, sondern im Gegentheile es zugegeben oder so gefügt, daß er aus seinem positiven Rechte der Erstgeburt verdrängt wurde (d. h. den Jacob hab' ich geliebt, den Esau gehaßt, ein Satz, welcher durchaus nur relativisch oder comparativisch genommen werden darf vgl. Matth. VI, 24. Luk. XIV, 26. XVI, 13. Joh. XII, 25.). Hauptsächlich wird aber doch das Princip der allgemeinen Erwählung ohne nähere und nächste Beziehung auf die geschichtlichen Verhältnisse der patriarchalischen Zeit und mithin so, daß der Begriff der Verheißung nach seiner ursprünglichen historischen Bedeutung vertauscht wird mit dem der Gnadenwahl überhaupt, aus der Geschichte Isaaks und Jacobs und den ihren wesentlichen teleologischen Inhalt bezeichnenden Schriftstellen festzusetzen gesucht. Dieser Uebergang vom Besondern zum Allgemeinen ist so stetig und fließend, daß es nicht allen Auslegern gelungen ist, denselben zu bemerken und richtig zu bestimmen. Der Apostel leitet es aber so ein, daß er auf die vor der Geburt des Jacob und Esau (also vor und unabhängig von all' ihrem eigenen Thun) geschehene und (in der Stelle: der Größere wird dem Kleinern dienstbar sein,) ausgesprochene Bevorzugung des erstern und Hintansetzung des letztern aufmerksam macht, und diese

Thatsache als eine zugleich in der Art teleologische betrachtet, wodurch Gott das Princip der Erwählung habe offenbaren und feststellen wollen, (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ). Daraus leitet er den Begriff und das Princip der Erwählung ab: die Erwählung zum Heile beruht nicht auf dem eigenen Thun des Menschen und ist nicht das Resultat seines Verdienstes, sondern lediglich der Gnade und Erbarmung Gottes, welcher frei und unbedingt auswählt V. 11. 16. Dieses Princip ist übrigens auch schon in der Geschichte Abrahams und Isaaks ausgesprochen, inwiefern dem erstern, ohne sein Verdienst, die göttliche Gnade in der Verheißung zu Theil wurde; und der Act, wodurch ihm nicht nur ein Nachkomme geschenkt, sondern auf denselben auch die Verheißung des Heils übergetragen wurde, ist eben so eine ganz unabhängige, ewige göttliche Gnadenhandlung.

An sich nun und allgemein genommen unterliegt die Fassung der Erwählung, welche der Apostel festhält, keinem Anstand, wohl aber, wie es scheint, ihre Anwendung auf das Individuum. Schon aus demjenigen, wie in dieser Beziehung Jacob und Esau betrachtet werden, geht hervor, wenn man den Satz ganz für sich allein nimmt, daß der Lehrsatz von dem absoluten Decret hier in seiner grellsten Form geltend gemacht wird. Diese Härte zu mildern, hat der Apostel selbst nichts beigetragen, ob er sie gleich sehr wohl fühlte und sich selbst die Frage aufwarf: ob auf diese Weise Gott nicht ungerecht sei V. 14. oder ob nicht wenigstens der Verworfene schuld- und straflos sein und bleiben müsse V. 19. Sondern mit Abscheu zwar sich abwendend von allen derglei-

chen Annahmen, behauptet er doch nur noch schroffer und ganz allgemein: Gott erbarme sich, wessen er sich erbarmen wolle, und verstocke, wen er verstocken wolle V. 15. 16, und beschreibt die Freiheit Gottes und das Verhalten des Menschen zu derselben auf eine Weise, welche ganz nur darauf berechnet ist, die unbedingteste Freiheit des göttlichen Willens und Thuns zu behaupten, wie sehr auch daneben die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit, menschliches Verdienst Streben und Wollen als in sich selbst ganz und gar nichtig erscheinen mögen V. 20. 21. Dagegen scheint er V. 22—29. wieder einzulenken, und die Erwählung nicht auf das Individuum als solches, sondern auf das Individuum bestimmter Klassen, in deren Aufstellung die erwählende Thätigkeit Gottes gesetzt wird, zu beziehen. Hierauf werden wir wieder zurückkommen, wenn wir erst die apostolische Formel oder Bezeichnung dieser Klassen gefunden haben.

Wenn also, um die Frage in Betreff der individuellen oder absoluten Erwählung von vorneherein zu behandeln, Gott an Abraham sich mit der Verheißung wendet und ihn auf diese Weise zum Anfänger der zu verwirklichenden, von Ewigkeit her beschlossenen Erlösung macht; so liegt der Grund davon, nach der ausdrücklichen Lehre des Apostels, nicht in dem Verdienste oder überhaupt in dem Werke Abrahams, sondern lediglich in der göttlichen Gnade Röm. IV, 1 ff. Damit ist indessen dieß gar nicht ausgeschlossen, daß sich die Individualität des Erwählten irgendwie als ein concurrirendes wesentliches Moment in der Erwählung geltend mache. Denn gesetzt es verhalte sich auch nach der Paulinischen Lehre mit dem Glauben so wie wir oben abzuleiten

versucht haben, so wäre eben der Glaube als das Werk des Individuums dieses wesentliche Moment, wenn gleich nicht der ursprüngliche und zureichende Grund der Erwählung. Daß aber irgend ein solches die Individualität der Erwählung adäquirende Moment festgehalten werden müsse, läßt sich leicht zeigen. Konnte Gott, um von unserm concreten Falle zu reden, die Verheißung an jeden andern so gut wie an den Abraham übertragen, d. h. denken wir uns die Erwählung schlechthin absolut und willkührlich auch in Ansehung des Individuums; so begreift man nicht, warum er sie gerade an den Abraham übertrug: und wenn er sie nicht willkührlich auf diesen oder jenen, d. h. auf Rechte und Schlechte, übertragen konnte; so muß der Individualität des Abraham (d. h. seinem Glauben) ein entscheidendes Gewicht in der Sache irgendwie zukommen und zuerkannt werden. Auf der andern Seite ist eben so wenig zu verkennen, wenn diesem individuellen Momente in Bezug auf die göttliche Thätigkeit eine ursprüngliche und diese bestimmende Bedeutung eingeräumt wird, daß der Begriff der Erwählung und die göttliche Freiheit bei derselben nicht festgehalten werden kann. Diese Amphibolie gründlich auszugleichen, ist vor allem nöthig, daß der Punct aufgefunden werde, in dem sich alle Schwierigkeiten concentriren. Die Erwählung, mithin auch die Uebertragung der Verheißung an den Abraham, ist eine ewige und eine zeitliche That: jenes, inwiefern sie von Gott ausgeht, in einem göttlichen Rathschlusse vor aller Zeit (*πρὸ καταβολῆς κόσμου* Ephes. I, 4.) gegründet ist und mithin allem Thun des Menschen, seinem Verdienst und seiner Schuld, schlechthin vorhergeht. (*μήπω γὰρ γεν-*

νηθέντων, μηδὲ πραξάντων τὶ ἀγαθὸν ἢ κακὸν Röm. IX, 11.); dieses, inwiefern sie in der Zeit sich verwirklicht und an selbstständige zeitliche Zustände sich anschließen muß. Denn durch die Erwählung wird weder das, was der Mensch vorher aus sich war, rein vernichtet, noch hört er nach der Erwählung auf, selbstständig sich zu erweisen. Also sind es in der That zwei selbstständige Principien, wovon das eine vor aller Zeit liegt und das andere in derselben, welche in der Erwählung in Eins verbunden sind und eine zeitliche Thatsache constituiren. Man könnte nun versucht sein, durch die Unterscheidung der Erwählung nach ihrem an sich und ihrer Erscheinung die Schwierigkeit zu lösen und also geltend zu machen, daß sie vom absoluten Standpunct betrachtet die menschliche Freiheit und Selbstständigkeit, menschliches Verdienst und menschliche Schuld allerdings verneine, daß dagegen vom relativen Gesichtspuncte ausgegangen diese feststehen und umgekehrt die göttliche Gnade als absolut wirkende und zureichende Ursache der Erwählung negirt werde. Diese Standpuncte seien aber nicht ausschließend zu behaupten, sondern nur als Momente, die sich gegenseitig bedingen, zu betrachten. So werde alsdann beides gerettet, die menschliche Freiheit und der absolute Character der göttlichen Gnade, wenn man gleich nicht nachzuweisen vermöge, wie beide Momente in oder an einander sind. Wir halten das für eine sehr vernünftige und beachtenswerthe Ansicht und würden uns selbst immer daran halten, wenn wir weiter vorzudringen gar keine Aussicht gewinnen könnten. Sie ist uns aber von einer andern Seite noch viel wichtiger, indem sie uns nämlich die Erscheinungen erklärt, welche

die Geschichte der Auffassung und Darstellung unseres Lehrsatzes nachweist und darunter insbesondere auch die biblischen Darstellungen. Es zeigt sich nämlich in der That, um nur von den letztern zu reden, daß die biblischen Schriftsteller und namentlich auch Paulus nicht darauf ausgegangen sind, den Lehrsatz der Erwählung, wie er sich in der Vermittelung und Einigung des absoluten und relativen Momentes präsentirt, auszusprechen, sondern ihn entweder bloß vom absoluten oder bloß vom relativen Standpuncte zu erläutern bemüht gewesen. Dabei sind sie aber so sehr einseitig verfahren — man verzeihe für einen Augenblick diesen Ausdruck — daß sie nicht einmal die Einheit des Satzes im Ausdrucke bemerkten, wenn sie denselben Satz von seinen beiden Seiten beleuchteten, sondern den Ausdruck und Begriff der Erwählung haben sie sich für die Betrachtung derselben vom absoluten Standpunct allein reservirt, und wo sie dieselbe Wahrheit von der andern Seite beleuchtet haben, bedienen sie sich des Ausdrucks und Begriffes des Glaubens, des Glaubensgehorsames, des Glaubenswerkes und ähnlicher. Zwar in nicht wenigen Fällen flicht der Apostel Paulus in den Lehrsatz auch den Begriff des Glaubens ein und spricht in allen diesen Stellen die Einheit des absoluten und relativen Momentes aus; aber die Vermittelung selbst fehlt ganz. Nur gerade da, wo er ihn gleichsam ex professo und am ausführlichsten behandelt, im 9ten Kapitel des Römerbriefs, geschieht es nicht, sondern hier herrscht die absolute Betrachtung durchaus rein vor. Indem man nun bemerkt, wie die biblischen Schriftsteller in derselben Sache die beiden Standpuncte gleich stark behaupten, gewinnt man für die Wissen-

schaft die bedeutende Folgerung, daß die ihnen entsprechenden Positionen, nämlich auf der einen Seite die absolute Wirkung der göttlichen Gnade, auf der andern menschliche Freiheit, menschliches Verdienst und menschliche Schuld, als unverlierbare Wahrheiten festzuhalten seien, und daß jede Lösung des Problems der Erwählung, welche das eine oder das andere aufhebt, eben darum keinen Anspruch machen könne, eine christliche Wahrheit darzustellen.

Liegt die Schwierigkeit unseres Problems in der Concurrenz zweier wesentlich verschiedenen Gebiete des Seins und darf die Wissenschaft nicht dabei stehen bleiben, das eine neben dem andern unvermittelt nur zu behaupten; so kann die Ausgleichung, — da an eine Vermittlung in einem höhern dritten gar nicht gedacht werden kann, insofern über dem Absoluten nichts steht —, nur durch Zurückführung des einen Standpuncts auf den andern ausgeführt werden. Daß nun aber bei diesem Stand der Sache der relative auf den absoluten und nicht umgekehrt zurückgeführt werden müsse, dieß zu beweisen wird man mir gerne erlassen. Dagegen dürfte die Bemerkung von größerer Wichtigkeit sein, daß wir hiemit kein dialectisches Kunststück versuchen, sondern ein reelles Verhältniß und eine ewige Thatsache und Wahrheit nur anerkennen, wornach das Zeitliche aus dem Ewigen, das Relative aus dem Absoluten hervorgegangen ist. Wenn wir also diese Zurückführung jetzt bloß im Denken oder ideell vollziehen, so behaupten wir, daß sie reell wirklich statt habe und von Ewigkeit her in der umgekehrten Ordnung vor sich gegangen sei und mithin auch immer noch vor sich gehe. Denn eine ewige Thatsache ist

eben nicht bloß eine solche, welche vor aller Zeit einmal erfolgte, sondern zugleich auch eine solche, welche immer i. e. ewig erfolgt. Wir setzen demnach so gewiß wir das menschliche freie Sein zurückführen auf das göttliche oder das zeitliche Verhältniß auf das ewige, ein ursprüngliches Verbundensein beider in Eins. Das freie Thun des Menschen, im Gegensatze des rein willkührlichen und zufälligen d. i. nichtseienden, ist ein wahrhaft seiendes und moralisch nothwendiges Thun und eben darum eine ewige, d. i. vor aller Zeit und zu aller Zeit gegebene Thatsache. Ein solches Thun des Menschen ist der Glaube; wir nennen es ein moralisches, weil es wahrhaft frei vollzogen wird, und ein nothwendiges, weil es nicht sein kann, daß es gar nicht wäre, obgleich es nicht nothwendig ist, daß es dieser und jener vollziehe. Der Glaube also als menschliche (nicht als individuelle) Thätigkeit ist gleich ewig mit der göttlichen Erwählung als einer Thätigkeit Gottes. Es hat mithin keine Schwierigkeit es zu begreifen, wenn die Erwählung an den Glauben unzertrennlich gebunden erscheint, nach der Lehre der Schrift. Aber der Glaube des Individuums Abraham und die Erwählung dieses Individuums, wovon das eine nicht ist ohne das andere in der Erscheinung, wie sind sie auch ursprünglich schon verbunden ohne daß das eine von dem andern erzeugt wäre? Wir haben schon gesagt, daß eine ewige Thatsache auch eine solche ist, welche immer erfolgt, oder zu keiner Zeit nicht erfolgt; deßgleichen, daß der Glaube als ein moralisch nothwendiges nothwendig und gleich ewig mit der göttlichen Erwählung ist. Beide haben also nicht bloß das gemein, daß sie vor aller Zeit, sondern auch das,

daß sie zu aller Zeit sind. Wenn sie nun beide ewig zusammen gehören, wie sie denn schon ursprünglich verbunden sind, so müssen sie auch immer im Laufe der Zeit zusammentreffen; und wenn sie in einem bestimmten Zeitmoment zusammentreffen, so kann man nicht sagen, daß das eine dem andern vorherging, etwa wie die Ursache der Wirkung, sondern daß sie, wie schon ursprünglich das eine nicht ist ohne das andere, auch in der Zeit zugleich sind. Hiebei ist nur eine Schwierigkeit zu beseitigen, nämlich wie das Thun des Menschen, das moralisch nothwendige und ewige, als gleich unabhängig neben dem göttlichen und mit diesem in Eins verbunden soll betrachtet werden können. In wiefern es nothwendig ist, ist es in der That von Gott abhängig; aber es gibt kein nothwendiges als solches außer Gott, sondern das Nothwendige ist Gott selber und allein; folglich ist es in dieser Beziehung nichts anderes als ein göttliches Attribut (vgl. oben), welches in derselben Weise in dem göttlichen Wesen wurzelt, wie die auf die Erwählung sich beziehende Thätigkeit und neben dieser gleich unabhängig dasteht. Es ist daher ganz dieselbe Wahrheit, nur von einem andern Punct aus zur Darstellung gebracht, wenn wir oben die erwählende Thätigkeit Gottes als eine durch seine Gerechtigkeit und Heiligkeit bedingte betrachtet und daraus den Satz abgeleitet haben, daß die Gläubigen erwählt seien. — Inwiefern es aber ein moralisch nothwendiges ist und vom Menschen vollzogen wird, ist es ohnehin nicht von Gott abhängig, aber doch auch wieder nicht von seinem Thun verschieden, weil es mit diesem einerlei Substanzialität und nur ein anderes thätiges Princip und Maaß hat.

Daß der Apostel die Erwählung überall an den Glauben knüpfe und diesen als ein wesentliches Moment der Gnadenwahl betrachte, braucht gar nicht weiter ausgeführt zu werden, vgl. Röm. IX, 30—33. Und daß er insbesondere wie in der Epoche der Verheißung, so auch für die Zeit der Erfüllung den Glauben als die subjective Bedingung des Heils und somit als ein integrirendes Moment im Processe der Erwählung gleichfalls ausdrücklich bezeichne, ist nicht weniger allgemein zugestanden vgl. Röm. IV, 5. III, 22—30. So ist es denn auch an der Individualität des Abraham der Glaube, welchem ein entscheidendes Gewicht bei der ihm gewordenen Verheißung eingeräumt ist. Die Erklärung aber, wie sich dieses so verhalten könne und müsse, damit die Erwählung auf Seiten Gottes nicht als ein schlechthin willkührlicher Act, und auf Seite des Menschen nicht als ein Resultat seines Verdienstes erscheine, haben wir in dem unmittelbar Vorhergehenden niedergelegt.

Es ist nun, ehe wir im Verfolge der historischen Argumentationen des Apostels und ihrer Erklärung weiter schreiten, eine nähere Bestimmung in Betreff des Verhältnisses des Glaubens zum Heile zu berücksichtigen, welche unsere Betrachtung zu vervollständigen und zu beleuchten sehr geeignet ist. Der Apostel betrachtet den Glauben, inwiefern er lediglich das Werk des einzelnen Menschen ist, zwar als ein wahres, wesentliches und nothwendiges Moment der Gottesgerechtigkeit und des Heils, oder der Gnadenwahl nach ihrer Wirkung genommen, aber auch immer zugleich als ein unzureichendes, an sich nicht erkleckliches und durch die göttliche Gnade nothwendig zu ergänzendes. Daher sagt er:

der Glaube werde dem Menschen zur Gerechtigkeit von Gott angerechnet. Diese Anrechnung oder Zurechnung macht indessen, nach des Apostels Ansicht, keinen Unterschied in Absicht auf die Wirkung am Menschen, sondern ist mehr nur eine Hinweisung auf das eigenthümliche Verhältniß der wirkenden Principien und gleichsam eine Maaßbestimmung derselben. Denn der Erwählte ist nach der ausdrücklichen Lehre Pauli wirklich gerecht und heilig Röm. IV, 25. Eph. I, 4. Col. I, 22. Nun ist es aber eine eben so unzweifelhafte Lehre des Apostels, daß der Glaube zugleich ein Werk Gottes, namentlich des heiligen Geistes sei 1 Theſſ. I, 4—6. 2 Theſſ. II, 13. 1 Cor. IV, 11. 19. XII, 3 ff. Gal. V, 22. vgl. 1 Petr. I, 2. 22. und in diesem Zusammenhange braucht Paulus den Ausdruck anrechnen oder zurechnen gar nicht mehr, sondern er spricht dem vom hl. Geiste erleuchteten und geleiteten Glauben das Heil, die Kindschaft Gottes und was dem ähnlich ist, ohne alle Einschränkung unbedingt zu, man vgl. nur Röm. VIII, 8—17. Unverkennbar also stellt Paulus neben das zeitliche Moment des Glaubens das ewige ergänzend hin. Jenes ist der Glaube, inwiefern ihn der Mensch frei vollzieht, dieses der Glaube inwiefern er ein nothwendiges und ursprüngliches Thun, ein Werk des Geistes Gottes ist. Hiermit ist denn nun auch die Congruenz unserer Erklärung mit den Paulinischen Grundbegriffen vollständig nachgewiesen.

Was sodann die Erwählung des Isaak betrifft, so kommt er zunächst nicht für sich allein, wie Abraham mit dem die Erwählungsweise beginnt, sondern als Nachkomme Abrahams in Betracht; in Bezug dagegen auf Jacob (und

Esau) steht er in derselben Weise wie Abraham da. In jener Beziehung ist schon früher gezeigt, daß nach des Apostels Ansicht nicht Isaak als solcher, sondern als geistiger Nachkomme Abrahams erwählt sei. Also die geistige Nachkommenschaft Abrahams ist erwählt, d. h. die Gläubigen sind erwählt; denn so bestimmt der Apostel die geistige Nachkommenschaft Abrahams durchgängig Röm. VI, 11 ff. Gal. III, 7 ff. (γινώσκετε ἄρα, ὅτι οἱ ἐκ πίστεως, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Ἀβραάμ) vgl. Röm. IX, 8. Inwiefern aber Isaak für sich allein in Betracht kommt gegenüber dem Jacob, so muß auf ihn ganz dasselbe angewendet werden, was wir zur Erläuterung der Erwählung Abrahams beigebracht haben. Dasselbe gilt in beiderlei Beziehung auch von Jacob, der so wohl für sich allein als ein Erwählter betrachtet werden kann, als auch wie ein solcher, dessen geistige Nachkommenschaft erwählt ist.

Demnach lehrt also der Apostel keine absolute Prädestination des Individuums, sondern nur der Klassen, und die Art und Weise wie das Individuum bei der Erwählung von ihm erfaßt wird, besteht vollkommen mit der Freiheit und Selbstthätigkeit desselben, so wie auf der andern Seite der Umstand, daß nicht Alle, sondern nur die Gläubigen erwählt sind und insbesondere also Esau verworfen ist, weder mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit, noch mit der menschlichen Moralität im Widerspruch steht. Anstoß könnte deßhalb nur noch die Härte der Darstellungsweise Röm. IX, 15 ff. erregen, wenn wir nicht schon bemerkt hätten, daß dieß mit der einseitigen Betrachtung des Lehrsatzes an dieser Stelle bloß aus dem absoluten Standpuncte zusammenhange,

und wieder ausgeglichen werde an andern Stellen, wo der relative Standpunct mit derselben Entschiedenheit, also gleichsam mit zu großer Freisinnigkeit, verfochten wird. Will man sich aber recht augenscheinlich überzeugen, wie weder Paulus noch ein anderer von den heiligen Schriftstellern diesen relativen Standpunct dem absoluten jemals zum Opfer bringen; so darf man nur ihre verschiedenen Darstellungsweisen des absoluten Gesichtspunctes mit einander vergleichen. Wenn die neutestamentlichen Schriftsteller von Thatsachen der Gegenwart, welche auf dem Wege der Heilsentwickelung liegen, reden, wenn sie anführen, daß dieses oder jenes durch diesen oder einen andern geschehen sei (z. B. die Juden haben nicht geglaubt, obgleich Jesus so große Wunder verrichtet Joh. XII, 37.; oder das Verfahren der Soldaten bei der Kreuzigung mit den Kleidern Jesu Joh. XIX, 23 ff.); wenn sie also von dem endlichen Standpuncte menschlicher Selbstthätigkeit und Causalität ganz entschieden ausgehen; so suchen sie in der Schrift, dem ideellen ἓν καὶ πᾶν alles Seins und Geschehens, den Beleg und drücken sich so aus: dieß (z. B. daß die Juden nicht glaubten, oder, daß die Soldaten über den χιτων Jesu das Loos warfen) ist geschehen, damit die Schrift (d. i. die betreffende Schriftstelle oder Weissagung) erfüllt wurde. Die Weissagung kommt aber, wie überhaupt die ganze Schrift von dem göttlichen Geist oder von Gott; folglich führen sie eine endliche Thatsache, deren relative Ursächlichkeit von ihnen in keiner Weise bezweifelt wird, auf den bestimmten Willen Gottes zurück und behaupten beides, sowohl die Wahrheit des relativen als auch des absoluten Grundes der Thatsache. Han-

delt es sich aber von Heilsthatsachen der Vergangenheit, so gehen sie nach Anleitung der hl. Schrift, welche vorher schon selbst alles aus dem teleologischen Gesichtspunct dargestellt hat, unmittelbar und zunächst von der absoluten Ursache, dem göttlichen Willen, aus, und beschreiben die natürlichen Erfolge durchaus als Werke des göttlichen Willens, oder, was dasselbe ist, inwiefern schon die Schrift selbst hierin vorangegangen ist, sie behandeln die Schrift aus diesem Gesichtspuncte, oder es findet beides statt, das historisch teleologisirende und das hermeneutische Verfahren. So ist das zunächst und phänemenologisch genommen ganz dem gewöhnlichen Lauf der Dinge angehörige Factum, daß Jacob seinem Bruder das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen zu entwenden gewußt hat, und daß ganz eben so die Nachkommenschaft des Esau gegen die des Jacob nach der Geschichte immer den Kürzern zog, von der Schrift dargestellt als das Resultat eines bestimmten göttlichen Willens und auch von dem Apostel in diesem Sinne benutzt, ohne daß darum auch nur im geringsten jenes endliche, auf der Freithätigkeit der betreffenden Individuen beruhende und als solches auch in der Erzählung dargestellte Moment geläugnet und in seiner Wahrheit verkannt werden sollte. Aber allerdings ist die Vermittlung beider Standpuncte nicht einmal versucht, viel weniger ausgeführt (wenn man als Versuch nicht jene Fassungen des Ausdrucks bei Paulus gelten lassen will, wo er die Erwählung aus Gnade durch den Glauben in der Vollständigkeit ihrer wesentlichen Momente auffaßt, oder, wie Röm. IX, 22. 23. diese Momente nach ihrem historischen Zusammenhang beschreibt), und der absolute Stand-

punct vorzugsweise mit der ganzen Strenge des jüdischen und christlichen Anhängigkeitsgefühls behauptet.

Nachdem der Apostel den Beweis geführt, daß die Verheißung schon ursprünglich, nach der Geschichte und dem Ausdruck der Bibel, nur auf die geistige Nachkommenschaft Abrahams gelautet, und daß Gott somit nur die Gläubigen, aber auch diese alle ohne Unterschied aus Juden und Heiden (vgl. Röm. IX, 24.), auserwählt habe: führt er den doppelten Beweis, erstens, daß dieß keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes einschließe V. 14—18., und zweitens, daß Gott ganz in seinem Rechte sei, wenn er die Nichterwählten, die Verworfenen, d. i. die Ungläubigen, die Sünder verurtheilt und straft V. 19—21.

Der erste Beweis ist ganz aus Schriftstellen geführt und scheint rein hermeneutisch zu sein. Man kann und muß aber auch hier wieder die geschichtliche Folie des Schriftbeweises als den eigentlichen Wahrheitsgrund desselben geltend machen. Da wir schon angemerkt haben, daß Ausdruck und Darstellung hier überhaupt bloß nach dem absoluten Standpuncte bemessen seien mit Uebergehung (ohne Aufhebung) des relativen, so ist es nicht der allgemeine Satz: ich kann mich erbarmen, wessen ich mich erbarmen will, und ich kann verstocken, wen ich verstocken will V. 15., oder der Satz: also begnadigt er, wen er will; wen er aber will verhärtet er V. 18., den wir hier zu erklären und zu rechtfertigen haben, sondern nur die geschichtliche Beziehung ist es, durch welche beide veranlaßt sind, also die Frage: wie Moses ein Erwählter und Pharao ein Verworfener sei, die wir zu erörtern haben. Denn dieß liegt ganz deutlich in der

Anführung dieser Stellen bei Paulus und in dem Zusammenhange, daß sie lediglich die speciellen Fälle der Erwählung des Moses und der Verwerfung des Pharao rücksichtlich der göttlichen unbeschränkten Thätigkeit generalisiren sollen, wie denn auch der erste Satz nur in diesem Zusammenhange im A. T. vorkommt 2 Mos. XXXIII, 19. (Moses verlangt die göttliche Majestät zu sehen, und Jehova gewährt ihm darauf mit der Erwiederung: „ich will meine ganze Herrlichkeit vorübergehen lassen vor deinem Angesichte und will den Namen Jehovas ausrufen vor dir. Denn ich begnadige, wen ich begnadigen will, und erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will"), und die Beziehung der allgemeinen Ausdrücke auf die Unbeschränktheit der erwählenden Thätigkeit Gottes ausdrücklich hervorgehoben ist. Denn aus dem ersten Satze leitet Paulus die Folgerung: demnach liegt es nicht in dem Wollen und Streben (des Menschen), sondern in der Gnade Gottes V. 16., und an diese knüpft er den zweiten auf Pharao gehenden Satz so an: denn die Schrift sagt zu Pharao u. s. w. Somit haben wir hier ganz dasselbe Verhältniß, wie oben V. 13., „den Jacob habe ich geliebt, den Esau aber gehaßt", oder V. 12. „der Größere wird dem Kleinern dienstbar sein", und daher auch dieselbe Folgerung für das Wesen der Erwählung in dem Satze: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος. Was also den Gedanken und die Wahrheit desselben betrifft, so können wir uns durchaus auf das schon Dargelegte berufen, dagegen ist die historische Frage hier eine andere und daher auch eigens zu behandeln. Moses und Pharao bilden, historisch genommen, einen ganz andern

Gegensatz als Jacob und Esau. Diese, mit dem theokratischen Familienstamme als Glieder zusammenhängend, gehören der engern und innerlichen theokratischen Entwickelung an und unterscheiden sich darin, daß jener als ein geistiges, edles Reis am Stamme blieb, dagegen Esau als ein fleischlicher und wilder Zweig „um des Unglaubens willen" ausgebrochen wurde (vgl. Röm. XI, 20.). Pharao und Moses die Völker und der ganze theokratische Baum mit wilden und edlen Reisern, vertreten den umfassenderen Gegensatz, oder vielmehr ein Moment desselben, eine Epoche der theokratischen Entwickelung nach Außen. Die Erwählung zum Heile im Großen und Ganzen beschreibt nämlich zwei concentrische Kreise, wovon der größere die Absonderung des Volkes Gottes aus der Masse der übrigen Völker darstellt, der kleinere die Absonderung innerhalb des Volkes selbst. Jenem Kreise gehört der Gegensatz zwischen Pharao und Moses an, diesem der Gegensatz zwischen Esau und Jacob. Pharao und Esau (oder Ismael, die Söhne der Ketura) sind homologe Individualitäten, wie Moses und Jacob (oder Isaak). Hieraus ersieht man, wie geschickt und treffend der Apostel an die innere und engere Erwählungsgeschichte die äußere und weitere angeknüpft hat. Denn nicht bloß das, daß zur vollständigen historischen Erläuterung des Lehrsatzes von der Erwählung auch die Erwägung der letztern zugezogen wurde, sondern mehr noch das andere verdient bewundert zu werden, daß der Apostel diese letztere der innern Erwählungsgeschichte auch geschichtlich so nahe zu rücken gewußt hat. Es gab viele Beispiele und Epochen der spätern jüdischen Geschichte, z. B. die Zeit Davids, welche zu dem be-

absichtigten Beweise gleich geeignet waren, aber kein anderes schloß sich so enge an die patriarchalische Zeit an. Nachdem nämlich die innere theokratische Entwickelung in den Zeiten Abrahams, Isaaks und Jacobs schon weit vorgeschritten war, folgte aus Veranlassung der Wegführung des Josephs, eines Sohnes Jacobs, nach Aegypten, eine immer größere Vermischung der Israeliten mit den Aegyptiern, und es knüpften sich daran, von allem andern abgesehen, die dringendsten Gefahren für den religiösen Glauben der Juden. Sollte dieser nicht gänzlich untergehen, so war vor allem die Befreiung Israels aus der Gewalt der Aegyptier und die Absonderung von diesen unerläßlich. Bei diesem Processe stehen sich nun zwei individuelle Mächte gegenüber, Moses und der ägyptische König, Beide Werkzeuge in der Hand Gottes. Denn der verstockte Widerstand, den Pharao leistete, sein Unglaube und Ungehorsam gegen Gott, kann so wenig, als die ausgezeichnete Kraft, die Moses entfaltete, und sein unerschütterlicher Glaube an Jehova lediglich das zufällige und willkührliche Werk dieser Individuen sein, sondern muß aus dem religiösen Gesichtspuncte als eine moralische Nothwendigkeit betrachtet werden, auf welche Moses und Pharao im entgegengesetzten Sinne eingingen. — So ist denn der hier in Frage stehende Gegensatz von seiner historischen Seite aus hinlänglich gerechtfertigt und in Betreff des Gedankens vollkommen zurückgeführt auf die oben dargelegten letzten Gründe.

Der zweite Beweis V. 19—21. ist rein dialectisch und hat gar keine bestimmte historische Beziehung, und das geschichtliche Colorit, das sich V. 22. 23. daran anschließt, ist so allgemein

und unbestimmt gegeben, daß hier nur die Frage entstehen kann, ob durch die ganze Geschichte der Erwählung dieß sich nachweisen lasse, was der Apostel als den Grundzug derselben ausgibt, und ob in dieser allgemeinen Fassung mehr ausgesprochen sei als in den vorausgegangenen einzelnen Fällen. — Zuerst bestreitet der Apostel dem Menschen das Recht zu der V. 19. aufgeworfenen Frage: ob Gott, wenn er unbedingt den einen erwähle und den andern verwerfe, den letztern auch noch strafen könne? Hier ist der Act der Verwerfung unterschieden von der Strafe des Verworfenen, offenbar in rein dialectischer Absicht, um nämlich das Unrecht, welches scheinbar in der Erwählung des Menschen ohne Rücksicht auf Verdienst und Schuld liegt, von einer andern Seite, als oben schon geschehen ist V. 14., darstellen zu können. Dort wird von der Gerechtigkeit als einer Eigenschaft Gottes ausgegangen, hier V. 19. von der Gerechtigkeit, welche der Mensch für sich fordert, nicht unverschuldet verurtheilt zu werden. Auch ist es sonst schon klar genug, daß es keine besondere göttliche Strafe gibt außer der Verwerfung, wie auch keine besondere Belohnung außer der Erwählung; und wenn man diesen Satz so allgemein als er von uns hier aufgestellt wird für verfänglich hielte, so wird man doch jedenfalls einräumen müssen, daß die Verwerfung, die ja kein zeitlicher Act ist, welcher vorübergeht, sondern ein ewiger d. h. ein solcher, welcher seinem Begriffe nach alles einschließt, was als göttliche Vergeltung betrachtet werden kann, an sich und in der Sache selbst nicht verschieden ist von der Strafe des Ungehorsamen und des Sünders. Folglich ist die Frage eigentlich die: ob die Verwerfung nicht in sich widersprechend und

daher unmöglich sei. Daß nun diese Frage ganz auf dieselbe Weise ihre Erledigung finden müsse, wie der Satz der Erwählung, das leuchtet unmittelbar ein. Die indirecte Antwort aber, welche der Apostel gibt, d. h. die mit Gründen unterstützte Abweisung der Frage als einer ungehörigen V. 20 und 21., hält den Standpunct der Frage selbst fest, und geht mithin von der schon erörterten Unterscheidung aus, welche wie gesagt bloß dialectischer Art ist. Der Standpunct der Reflexion, auf welchem sie sich hält, ist lediglich ein relativer, und doch ist die Sache selbst eine absolute Thatsache. Hier muß man also anerkennen, daß der Apostel auf eine ewige Wahrheit eine zeitliche Betrachtungsweise angewendet, und daß das Inadäquate und Incongruente der Frage: spricht das Gebild zu seinem Bildner, warum hast du mich gemacht? darin seinen Grund habe. Wenn wir also davon absehen oder vielmehr dessen richtige Rechnung tragen, so kann der Satz: hat der Töpfer nicht Macht über den Ton, aus derselben Masse zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren? nur so viel bedeuten, daß die Erwählung und Verwerfung eine absolute Thatsache sei, die über dem Ermessen des Menschen liege, den sie trifft. Und darin liegt eine tiefe Wahrheit: freilich nicht die, daß der Mensch die Thatsache nicht zu beurtheilen oder zu begreifen wisse, sondern die, daß er sie weder zu rechtfertigen noch zu bestreiten in der Lage sei. Denn so wie die Erwählung und Verwerfung nicht von dem Verdienste oder der Verschuldung des Menschen abhängig ist, sondern absolut feststeht; so ist auch ihr moralischer Werth außerhalb des menschlichen Urtheils gestellt. Darin also, daß Gott die Gläubigen zu er-

wählen und die Ungläubigen zu verwerfen beschlossen, wird er nicht erst gerechtfertigt durch das Lob und die Tugend des Erwählten, noch fällt auf ihn ein Tadel durch das Murren und die Sünde des Verworfenen, sondern die Thatsache der göttlichen Gnadenwahl ist ewig in sich selbst gerechtfertigt als eine göttliche, und der Glaube des Menschen macht sie eben so wenig zu einer heiligen, als die Sünde sie zu einer schlechten machen, und ihren Ursprung und ihre Verantwortung auf Gott überwälzen kann. Hat aber die genannte Thatsache ihre moralische Bedeutung in sich und unabhängig von dem Thun und Treiben des Menschen, und wird somit diesem ein eigener und besonderer moralischer Werth so gewiß zuerkannt, als neben und außer ihr Rechte und Schlechte noch unterschieden, und besonders die letztern abgewiesen werden, wenn sie sich mit der Unwiderstehbarkeit des göttlichen Willen entschuldigen wollen: so ist es ja ganz offenbar, daß der Apostel weder die moralische Freiheit der Menschen aufgehoben, noch ihr Verdienst und ihre Schuld außer aller Verbindung mit der Erwählung und Verwerfung betrachtet wissen will.

Die Darstellung V. 22 und 23. hat zunächst denselben apologetischen Zweck wie V. 20 und 21.: zu zeigen, daß Gott untadelich sei im Werke der Erwählung und Verwerfung; und es findet nur der Unterschied statt, daß hier die Apologie historisch, dort mehr dialectisch geführt wird. Demgemäß wird die Erwählung als eine successive betrachtet, die in der Zeit ihre Stadien durchläuft bis sie sich vollendet. Die Verworfenen sind vor aller Zeit zum Verderben bestimmt, am Ende der (oder ihrer) Zeit werden sie demselben überant-

wortet. In der Zwischenzeit aber erträgt sie Gott mit Langmuth und legt seiner Gerechtigkeit gleichsam die Zügel an, in der Absicht, seine Macht über die Anschläge der Bösen, die er überall vereitelt, darzuthun, und seinen Zorn, sein Mißfallen an dem Bösen, dem er überall feindlich in den Weg tritt, d. i. seine Heiligkeit zu zeigen. Also haben die Bösen doch wohl keine Ursache Gott anzuklagen, der sie nicht also gleich vernichtet, wie sie es verdienten, sondern langmüthig erträgt. Eben so führt Gott die vor aller Zeit Erwählten nicht alsogleich zu der Fülle alles Segens, sondern hat ihnen denselben hinterlegt am Ende der (oder ihrer) Zeit, während ihnen inzwischen sich zu bewähren und ihren Gehorsam zu zeigen von ihm verstattet ist, in der Absicht, zu zeigen, wie er stark sei in den Starken und herrlich in seinen Kindern. Auch hier also offenbart sich Gnade um Gnade, und der Mensch hat überall keinen Grund, an dem Unendlichen irre zu werden.

Abgesehen von einer speculativen Theorie, auf welche die Absicht des Apostels nie gerichtet sein konnte, halten wir diese Darstellung der Erwählung für vollendet. Beide Seiten, die ewige und zeitliche, sind vollständig bezeichnet, in ihrem historischen Zusammenhange und ihrer objectiven Einheit dargestellt. Das an sich untheilbare absolute Wesen der göttlichen Gnade ist in der Succession seiner Entfaltung aufgegriffen und von einem Ende der Ewigkeit (a parte ante) bis zu dem andern (a parte post) durch die Zeiten hindurch verfolgt. Es gibt keine tiefere und wahrhaftere Erkenntnißart als die aus der Einheit des Gesichtspuncts der Ewigkeit und Zeit-

lichkeit; die teleologische oder rational-historische *). Sie ist die allein adäquate für alle wahrhaften Existenzen, welche, zum Unterschied von den zufälligen willkührlichen und vorübergehenden, von der Ewigkeit ausgehen und in ihr, wenn die Zeit ihrer Erscheinung voll ist, endigen. Diese Erkenntnißart ist intuitiver Art und verhält sich zu der speculativen, wie in allem Wissen die unmittelbare Anschauung Wahrnehmung oder Erfahrung zum Begriff und zur Idee. Die speculative Darstellung der Erwählung ist deßhalb ganz und gar von ihr abhängig und nur in dem Maaße und Verhältnisse wahr, als sie dieselbe vollständig und rein in sich aufgenommen hat. Wenn daher, wie schon oben angedeutet, die speculative Erkenntniß der Erwählung darzuthun hat, wie das in sich untheilbare Wesen der Gnadenwahl nach seinem ewigen und zeitlichen Momente auch in der Idee eins ist; so muß sie durchaus alle jene Bestimmungen des zeitlichen und ewigen Wesens der Erwählung zum Ausgangspuncte nehmen, welche in der intuitiven Erkenntniß derselben gegeben sind, und darf sie nur so zu Grund legen, wie sie in dieser aufgefaßt sind. Die intuitive Erkenntniß gehört dem Glauben und Leben, die speculative der Wissenschaft und Schule an. Ueber diese kann man verschiedene Ansichten des Glaubens unbeschadet geltend machen, so lange es sich nicht herausstellt, daß entweder eine der wesentlichen Bestimmungen von jener ganz aufgegeben, oder in einem andern Sinne genommen ist, als sie in der intui-

*) Spinozas einseitige Anschauung der Dinge sub specie aeternitatis kann zur Erläuterung dienen.

tiven Erkenntniß hat. Wir haben die unsrige, so weit es die Absicht und der Plan der gegenwärtigen Arbeit verstatten wollte, schon oben zur Sprache gebracht, und es handelt sich jetzt nur noch darum, aus der letzten Darstellung des Apostels als der vollendetsten die positiven und wesentlichen Elemente unseres Lehrsatzes hervorzuheben.

Die Freiheit und Unbedingtheit der göttlichen Gnade in der Erwählung ist das erste, was der Apostel mit solcher Entschiedenheit ausspricht, daß darüber kein Zweifel sein kann. Nur findet ein sehr großer Unterschied statt in Ansehung des Ausdruckes. In der letzten Darstellung des Apostels als in der vollendetsten ist auch der Ausdruck der angemessenste und umfassendste, wogegen die Darstellungen und Ausdrücke V. 11 und 16, wie sich leicht zeigen läßt, einseitig erscheinen, weil das zeitliche Moment der Erwählung keine positive Berücksichtigung gefunden hat. Wir behaupten also, wenn der göttliche Rathschluß oder die Erwählung von dem Werke des Menschen seinem Wollen und Streben unabhängig dargestellt, und lediglich auf den göttlichen Willen zurückgeführt und bezogen wird (V. 11. 16), daß der Erscheinung desselben oder der Erwählung in der Zeit gar keine Rechnung getragen sei. Die Erwählung als eine ewige Thatsache ist begreiflicher Weise in allweg unabhängig von dem Werke des Menschen, von seinem Wollen und Streben (οὐκ ἐξ ἔργων· οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος [ἀνθρώπου]). Deßhalb ist es nicht so fast dieses, was der Apostel mit eben den Ausdrücken sagen will, als vielmehr dieß, daß die Erwählung eine ewige Thatsache sei, und daß er sie als eine solche betrachte, folg-

lich ihre zeitliche Erscheinung gerade unberücksichtigt lasse. Um nun die Erwählung als eine ewige Thatsache zu bezeichnen, führt er sie auf die göttliche Berufung (ἐκ τοῦ καλοῦντος V. 11) und näherhin auf das göttliche Erbarmen (τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ) zurück, und beschreibt sie zum Zwecke der Vervollständigung des Ausdrucks zugleich via negationis als unabhängig von dem menschlichen Thun. Dieß ist nun auch die ganz bekannte Art, ewige Verhältnisse durch positive und negative (von dem Endlichen hergenommene, aber nicht das Ewige im Zeitlichen bezeichnende) Merkmale zu beschreiben. Indem man nun das gänzlich übersehen und diese und ähnliche Ausdrücke ohne Weiteres zugleich als Bestimmungen des zeitlichen Verhältnisses der Erwählung genommen hat, ist man auf den großen Irrthum des strengen Prädestinatianismus verfallen und in Widerspruch mit der ewigen Wahrheit der menschlichen Freiheit und moralischen Natur gerathen. Hätte der Apostel von den Erwählten oder dem Erwähltsein in der Erscheinung gesagt, sie seien ohne Werke, ohne Wollen und Streben, lediglich durch die Gnade Gottes das, was sie sind; so würde er den Satz ausgesprochen haben, welchen die strengen Prädestinatianer zu dem ihrigen gemacht haben; da er aber durch die genannten Ausdrücke, wie gezeigt, die Erwählung, inwiefern sie eine ewige Thatsache ist, beschreiben wollen, so ist es der Mißgriff und Unverstand der Exegeten welche ohne Unterscheidung verfahrend verschiedene Gesichtspuncte und ganz differente Seiten einer und derselben Sache durch einander geworfen haben.

An unserer Stelle nun V. 22 u. 23. wird die Erwäh-

lung auch von Seiten ihrer Erscheinung in der Zeit positiv berücksichtigt und neben der Freiheit und Unbedingtheit der göttlichen Gnade die Freiheit und moralische Wesenhaftigkeit des menschlichen Wollens und Strebens behauptet. Zu gleicher Zeit wird der Zusammenhang beider Momente nachgewiesen und die ewige göttliche Thätigkeit in ihrem Bezuge auf die zeitlichen Erweise menschlischer moralischer Freithätigkeit dargestellt. Die Verworfenen treten in der Zeit auf und Gott erträgt sie langmüthig. Ihr eigenes Thun und Treiben ist es, was er erträgt, und gegen welches er seine Macht und Herrlichkeit zeigt: jene, indem er i h r e W e r k e vereitelt und ihnen den Stachel des beabsichtigten bösen Erfolges nimmt; diese, indem er durch sein fortwähreudes Widerstreben gegen sie seinen Abscheu beweist a n d e m B ö s e n. Wäre nun dieses durch ihn selbst gesetzt, so würde er nur sich selbst verabscheuen und eine seiner wesentlichen Eigenschaften, die Heiligkeit, in directen Widerstreit setzen mit einer andern, d. h. er würde die Einheit seines Wesens selbst zerstören *). Wäre das Böse nicht durch den Menschen frei und unabhängig gesetzt, so würde Gott, indem er seine Macht zur Neutralisirung der Folgen und Wirkungen der Sünde in der Welt aufbietet, gegen sich selbst zu Felde ziehen und sich selbst zu vernichten trachten. Weil also Gott, nach unserer Stelle, die Verworfenen negirt und in

*) Willkührlich hat sich Olshausen bei dieser Stelle durch den Text statt durch die consequente Verfolgung des Gedankens helfen wollen; s. Dessen Comment. z. B. an die Röm. S. 353. Anm.

und mit der Negation des Bösen seine Macht und Heiligkeit positiv in der Welt bewährt; so ist beides anerkannt: der endliche und freie Ursprung des Bösen in den Willen des Menschen und die positive Negation desselben in Gott.

Ohne diesen Gedanken weiter zu verfolgen, der zu den fruchtbarsten Resultaten führen müßte, läßt sich auch in Ansehung der Erwählten dieselbe Gedankenreihe aufstellen. Der Apostel zwar hat sich aus nahe liegenden Gründen in diesem Puncte kürzer gefaßt; aber wie es schon in der Natur der Wechselbegriffe der Erwählung und Verwerfung liegt, so geht auch aus der kurzen Darstellung des Apostels V. 22. klar genug hervor, daß er dieselbe Gedankenreihe zur Bestimmung des zeitlichen Momentes der Erwählung im Verhältnisse des ewigen aufstellen und geltend machen wollen. Die Erwählten also sind in der Zeit auf dem Wege zu der zukünftigen (ewigen) Herrlichkeit (δόξα) begriffen, welche ihnen von Ewigkeit her bereitet ist. Sie sind theilweise schon jetzt im Besitze derselben, und nur die Vollendung steht ihnen noch bevor. Dieß ist ein ganz bekannter Lehrsatz des Apostels und kann hier füglich vorausgesetzt werden; man vergl. nur Röm. VIII, 17. 23 ff. 28—30. 1 Cor. XIII, 10 ff. Sie dienen unterdessen dazu, den Reichthum der göttlichen Herrlichkeit zu offenbaren. Denjenigen nämlich, „welche Gott lieben, schlägt Alles zum Guten aus, den nach dem göttlichen Rathschluß Berufenen" (Röm. VIII, 28.), inwiefern Gott ihrem Wollen und Streben, trotz aller Hindernisse die ihnen in den Weg treten, den Sieg und den rechten Erfolg sichert, gerade so, wie er dagegen das Streben und Wollen der Bösen vereitelt. Weil also die nach dem göttli-

chen Rathschluß Berufenen, die welche Gott lieben, den Willen Gottes ins Werk setzen und unter seinem Beistande mit Erfolg gekrönt werden, so sind sie die sprechendsten Zeugen der unendlichen Herrlichkeit Gnade und Vollkommenheit Gottes. Würde dagegen das Wollen und Streben der Bösen durchgehen, welches Schauspiel böte alsdann die Welt dar? Dann wäre sie keine Offenbarung eines unendlich weisen und vollkommenen Wesens, sondern eine Ausgeburt der Hölle selbst. Wenn nun die, welche Gott lieben, den Reichthum der göttlichen Herrlichkeit auf die mannigfachste Weise offenbaren, so muß dieses eine andere Offenbarung sein, als die ursprüngliche, kraft welcher sie erwählt sind. Denn wäre es dieselbe, so könnte nicht gesagt werden, daß sie Gott verherrlichen, sondern nur, daß sich Gott selbst verherrliche; und wenn sich Gott selbst verherrlicht, so ist dieß ein ewiger Act, wovon hier nicht die Rede ist. Und wenn Gott seine Herrlichkeit der Welt kundthut durch die, so ihn lieben, so muß diese Kundmachung wiederum eine andere sein als diejenige, welche in dem ewigen Acte der Erwählung liegt. Denn wäre es dieselbe, so würde er sich selbst seine Herrlichkeit kundthun und nicht den Menschen, weil jener Act schon vor der Gründung der Welt ist was er ist. Wenn also die Erwählten ihrer Berufung würdig auf dieser Erde wandeln, wenn sie den gnädigen und segensreichen Willen Gottes im Werke des Glaubens ἐν δυνάμει erfüllen 2 Theff. I, 11. (ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ebds. V. 12.); und weil Gott die Erwählten in der Welt schützt und fördert und dadurch seine Herrlichkeit offenbart; so ist das Gute in der Welt aus dem Wollen und Streben der Erwählten

und aus der ursprünglichen Position desselben in Gott zu erklären.

Halten wir nun dieses Resultat mit jenem zusammen, welches wir aus V. 22. abgeleitet haben; so ergibt sich, daß nur das Gute ewigen Ursprunges, das Böse dagegen zeitlicher Abkunft ist. Weil aber das Gute auch eine freie That des Menschen, und insofern zeitlichen Ursprungs ist, so fragt es sich, wie es durch Gott und wie es durch den Menschen gesetzt sei. Denn auf ganz gleiche Weise kann es von beiden nicht abhängen, da der absolute Ursprung eines Dinges von dem relativen überall ein ganz verschiedener ist. Wir haben aber gefunden (wovon man sonst immer von vornenherein ausgeht), daß das Gute von Gott und von dem Menschen frei und ursprünglich gesetzt werde. Demnach muß der in Frage stehende Unterschied in dem eigenthümlichen Wesen der göttlichen und menschlichen Freiheit gesucht werden. Das eigenthümliche Wesen der menschlichen Freiheit, wenn man sie auf die Welt bezieht und den Menschen als ein Glied derselben betrachtet, besteht in der bedingten Vollkommenheit, einen Zustand anfangen oder begründen und ein Leiden aufheben zu können. Sie ist bedingt, in wiefern auf jedes Setzen eines Anfanges sogleich eine Gegenwirkung von Seiten der Welt, in welcher für jene ein Leiden liegt, erfolgt, und auf jede Reaction gegen ein von der Welt gesetztes und von ihr aufgehobenes Leiden die Gegenwirkung von Seiten der Welt nicht ausbleibt. Diese Zuständlichkeit, in einem fortdauernden Wechsel von Wirkung und Gegenwirkung befangen zu sein, welche dem Menschen als Glied der Welt wesentlich ist, nennen wir die weltliche Freiheit

desselben. Die moralische Freiheit des Menschen dagegen ist eine unbedingte Vollkommenheit, aber doch unmöglich in dem reinen Sinne, wie sie Gott zukommt, sondern nur im Vergleich mit jener. Dasjenige nun, was die moralische Freiheit im Unterschied von der göttlichen als eine endliche characterisirt, ist der Gegensatz des Guten und Bösen, welcher aus ihr entspringt; wogegen, wie gesagt, von Gott das Böse in keiner Weise ausgeht und die göttliche Freiheit mithin auch nicht in dem Gegensatze des Guten und Bösen, wie überhaupt in keinem, befangen ist. Nehmen wir nun die menschliche, durch den Gegensatz des Guten und Bösen wesentlich afficirte und in sofern differentiirte Freiheit zum Maaßstab, so müssen wir die göttliche, die eine Richtung und kein Feld für entgegengesetzte Bewegungen hat, als Nothwendigkeit bezeichnen. Geht man aber von dieser aus, so ist der Mensch nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott frei, d. h. insofern, als er in der Richtung auf das in und von Gott gesetzte Gute begriffen ist, kurz, in wiefern er gut ist; unfrei dagegen, in wiefern er von dieser ihm schon anerschaffenen und fortwährend (in der Erwählung und Berufung) vorgehaltenen Richtung abgefallen, d. h. bös ist. Um nun den Unterschied (differentia specifica) der wahren menschlichen und der göttlichen Freiheit auch in materialer Beziehung recht scharf hervorzuheben, müssen wir sagen: von Gott wird das Gute ursprünglich gesetzt, von dem Menschen das Gegentheil (das Böse) ursprünglich negirt. In Bezug auf ihr Gemeinsames (genus proximum) läßt sich der Satz so fassen: das Gute ist ein freies Werk Gottes und des Menschen. Man sieht

aber leicht, daß das von dem Menschen frei gesetzte Gute nur insofern mehr ist als eine Negation des Bösen, als er in ursprünglicher und fortdauernder Harmonie mit Gott das positive ewige und nothwendige Gut sich frei zu eigen macht; das ist mit andern Worten: ohne die Gnade Gottes und außer ihr kein Heil für den Menschen. —

So mithin, als geistige Nachkommen Abrahams Isaaks und Jacobs, als Gläubige, hat Gott uns Christen erwählt aus Juden und Heiden und mit dem Reichthum seiner Gnade nach seinem ewigen gnädigen Rathschluß beglückt, wie es auch die Schrift lange vorher, ehe es in Erfüllung ging, ausgesprochen hat V. 24—29. Gott ist also seiner Verheißung treu geblieben; er hat sie eben an denselben erfüllt, denen sie gegeben wurden, und Keiner kann sich beklagen.

Ohne uns für jetzt auf die nachfolgenden weitern Erörterungen des Apostels, Röm. IX, 30—X, 21 und XI, einzulassen, glauben wir nur eine Untersuchung zur vollständigen Erläuterung und Rechtfertigung des so vielfach angefochtenen und mißverstandenen 9ten Kapitels im Römerbriefe nachtragen zu müssen. Die Anknüpfungspuncte für die noch rückständige Frage haben wir schon oben S. 640 und 642 ausgehoben, und sie selbst S. 644 kurz berührt. Es ist die Frage: Läßt sich der teleologische oder absolute Standpunct der Geschichtsbetrachtung des Apostels überhaupt rechtfertigen, wie verhält es sich mit der unmittelbaren Anwendung desselben auf das Religiöse, und in wiefern ist die Geschichte Abrahams Isaaks und Jacobs eine religiöse, mit

der christlichen Offenbarung reell zusammenhängende Geschichte? Davon hängt sodann auch die Rechtfertigung der alttestamentlichen Darstellung selbst, welche von demselben Princip getragen wird, und des Paulin. exegetischen Beweisverfahrens, welches im Einzelnen so willkührlich, in seinem Grunde aber nur durch jenes Princip bestimmt ist, ganz allein ab. Nach der allgemeinen Bibellehre ist eben Dasjenige göttliche unmittelbare Offenbarung und objective Religion, was in der Geschichte der Menschheit als das Werk der Gottheit, der realisirte göttliche Wille und Rathschluß zum Heil der Menschen offenbar wird. Von einer andern Religion und Offenbarung im objectiven Verstande weiß die Bibel mit Recht durchaus nichts. Offenbarung aber in dem angegebenen Sinne muß überall schon da behauptet werden, wo eine über den gemeinen Standpunct sich erhebende höhere Gesichtsbetrachtung zugegeben und die Einwirkung der göttlichen Vorsehung auf die Angelegenheiten der Menschen nicht geläugnet wird. Also schon der Begriff der Offenbarung als „Erziehung des Menschengeschlechts“ reicht hin, den absoluten Standpunct der Geschichtsbetrachtung im Allgemeinen zu rechtfertigen. Und wer weiß sich nicht jetzt, nachdem der alte geistesarme naturalistische Rationalismus zu Grabe getragen ist, mindestens bis zu jenem Begriffe zu erheben? Muß doch ein Jeder, ist er nur halb wachen Geistes, die Offenbarungen der Geschichte weit über die der Natur und des individuellen Geistes hinaussetzen; auch vermag es Keiner sie aus sich selber als bloßes Menschenwerk zu erklären, so wenig als die Natur oder den menschlichen Geist, ohne auf das ihrer Erscheinung jenseitige wahrhafte Sein zu-

rückzugehen. Das nun, was jenseits der Erscheinung, ist eben das Göttliche, und liegt der Erscheinung, der individuellen Thätigkeit des Menschen und ihren Werken, theils zum Grunde, theils über sie hinaus. Zwischen diesen beiden Polen und um sie bewegt sich die menschliche Freithätigkeit. Der göttliche Antheil aber ist es, wodurch der Fortschritt der Menschengeschichte zu einem bestimmten, vorhergesehenen Ziele herbeigeführt wird, während ohne ihn, da kein Mensch den Ueberblick über das Ganze und über die Zukunft hat, und wenn er ihn hätte doch nicht auf das Ganze entsprechend einwirken und die entscheidende Fürsorge für die Zukunft bethätigen könnte, die Geschichte dem Zufall und Ungefähr anheimfiele und so zu sagen ins Blaue hinein sich verlaufen müßte. Die den Fortschritt der Weltgeschichte im Großen und Ganzen in letzter Instanz bedingenden und vermittelnden Momente oder Epochenpuncte mitsammt dem letzten Ziele, zu welchem sie sich als Stufen und Durchgangspuncte verhalten, sind also wahrhafte göttliche Offenbarungsthatsachen und für die Erkenntniß religiöse Ideen im höchsten Sinne des Wortes. Es ist deßhalb unmöglich, die objective Wahrheit der teleologischen Geschichtsbetrachtung und die Rechtmäßigkeit ihrer Beziehung auf das Religiöse im Allgemeinen zu beanstanden. — Nun hat aber der Apostel gerade die Geschichte Abrahams Isaaks und Jacobs vorzugsweise als religiöse oder heilige Geschichte behandelt und sie in die engste Verbindung mit der Grundthatsache des Christenthums gebracht: worin hat dieß seinen Grund und in wieweit läßt es sich rechtfertigen? Ausgehend von der Thatsache des Christenthums, leitete ihn die geschichtliche Be-

trachtung ihrer Entwickelung innerhalb der jüdischen Geschichte an einem ununterbrochenen Faden göttlicher Offenbarung zurück bis auf Abraham. Daß er nicht weiter hinaufstieg bis an die Wiege des menschlichen Geschlechtes und bis zur Schöpfung der Welt, wie Apg. XVII, 24—26., hat seinen Grund lediglich in der Mangelhaftigkeit des historischen Zeugnisses, welche eine ununterbrochene Verfolgung des Rathschlusses der Erwählung in der Erscheinung bis zum Anfange nicht zuließ. Und daß er innerhalb der jüdischen Geschichte den rothen Faden der unmittelbaren göttlichen Offenbarung suchte und an eine Ausbeugung desselben in die heilige Geschichte des Heidenthums gar nicht dachte, dieß beruht theils auf dem Wesen der Erwählung selbst, dem zu Folge das Individuum nicht für sich, sondern mit Allen seiner geistigen Art aufgenommen ist, und somit Abraham als „Vater aller Gläubigen" unter den Juden und Heiden erscheint, theils auf dem Umstande, daß die Individualität des jüdischen Volkes im Gegensatze zu den heidnischen Völkern für die Voraussetzung aller Offenbarung, den monotheistischen Gottesglauben, und die Centraliden derselben, den Messiasglauben, das lebendige und ununterbrochen wirksame Organ von Anfang an und im Momente der Erfüllung gewesen war. Wobei man nur bemerken muß, daß diese Volksindividualität weder auf der physischen Grundlage der Abstammung und Stammesgemeinschaft, noch auf dem politischen Bande der Nationaleinheit, sondern auf dem Principe einer fortgehenden Aussonderung und Erwählung, d. i. der ununterbrochenen Entfaltung der theokratischen Offenbarung beruhte, so zwar, daß

die jüdische Nation auch äußerlich in sich selbst zerfiel, als diese Seele ihres Lebens von ihr verlassen worden war. Das Judenthum als gemeines und natürliches Volksthum war nur das leibliche Organ und das äußerliche Vehikel für den göttlichen Offenbarungsgeist, eine Form, welche zerbrochen wurde, als sie für den Geist zu enge und unbrauchbar geworden war. Sie wurde zu enge, weil sich die Juden als abgeschlossene Heilscorporation im Gegensatz zu den Heiden betrachteten, da doch nach der ganzen Anlage und Bildung ihres Körpers die Heiden mit in diesen aufgenommen waren, und mußte in sich selbst zerfallen, wie es geschehen ist, weil sie sich weigerten, das Heil mit den Heiden zu theilen, das diese, nach dem ewigen Rathschlusse Gottes, aus dem Schooße Abrahams in Empfang nehmen sollten. Dagegen blieb das Gesetz der Erwählung und das Princip ihrer Entwickelung in ungeschwächter Kraft bestehen und hat sich, nach dem tragischen Schicksale des jüdischen Tempels Joh. II, 19. vgl. Matth XXIV., in der christlichen Kirche einen neuen Körper geschaffen, der so lange dauern wird, als er den Entwickelungen des Geistes keine Schranke setzt, und Richtung und Maaß von ihm zu empfangen alle Zeit sich anschickt. —

Wie nun der Apostel Paulus die jüdische Offenbarungsgeschichte in dem angedeuteten Sinne als allgemeine und einzige Heilsgeschichte zu betrachten berechtigt gewesen, dürfte für den Nachdenkenden aus dem Wenigen einleuchtend geworden sein, was wir so eben angeführt haben; und daß er sie wirklich in diesem universalistischen Sinne betrachtet habe,

geht schon allein aus der Bedeutung hervor, welche er der Verheißung gibt, indem er den Abraham als den Vater aller Völker, d. h. der Gläubigen unter allen Völkern bezeichnet, und das Heil der Heiden wie das der Juden auf den ihm verheißenen göttlichen Segen zurückführt Röm. IV

Kuhn.

II.

Recensionen.

Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament. Von H. A. Ch. Hävernick, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Universität Rostock. Erster Theil. Erste und zweite Abtheilung. Erlangen, 1836.

Die Schwierigkeiten, denen eine historisch-kritische Einleitung in's A. T. beim gegenwärtigen Stand der alttestamentlichen Exegetik, immer noch begegnet, sind, wie jedem Sachkundigen bekannt, zahlreich und bedeutend. Selbst die vielen und schätzbaren Leistungen, welche die neuere Zeit in diesem Gebiete aufzuweisen hat, dienen durch ihre divergenten Richtungen und Tendenzen, welche sie sowohl im Allgemeinen als Einzelnen verfolgen, nur zum Beweise, daß die in's A. T. einleitende Wissenschaft, wenn sie gründlich und umsichtig verfahren will, noch eine schwere Aufgabe zu lösen

habe. Je schwieriger aber die Arbeit ist, um so mehr ist jede Leistung, welche zur Lösung solcher Aufgabe beizutragen sich bemüht, auf eine gute mit Dank verbundene Aufnahme Anspruch zu machen berechtigt. Eine solche Berechtigung muß aber ganz besonders für vorliegendes Buch behauptet werden, aus Gründen, die sogleich einleuchten sollen.

Herr Hävernick, nunmehr Doktor der Theologie und ausserordentlicher Professor zu Rostock, gehört nicht unter jene Bibelkritiker, welche, um sich kein Vorurtheil für die Bibel vorwerfen zu lassen, allerlei Vorurtheile gegen dieselbe hegen (vgl. Hitzig über v. Bohlen's Genesis in Studien und Kritiken Jahrgang 1838. S. 941.), und bloß darauf ausgehen, im A. T. Mythen-Legenden- rc. Dichtungen zu entdecken. Vielmehr erklärt er sich im Beginne seiner Schrift über seinen Standpunkt also: „Von demjenigen Standpunkte aus habe ich dieses Werk zu schreiben unternommen, welcher mir durch Gottes Gnade angewiesen ist, von der innigen und festen Ueberzeugung aus, daß der Gegenstand der Untersuchung Gottes heiliges Wort sei, gegeben der in Sünde und Elend versunkenen Menschheit, um sie hinzuführen auf den Weg des Heiles und Friedens. Wer dahin durch die Barmherzigkeit des Herrn geführt ist, daß er an seiner Hand verstehen lernt das Lebens-Wort, und durch dieses Verständniß nicht nur immer mehr erleuchtet, sondern auch geheiliget und beseliget wird — — da weiß der Theologe, der Diener der Kirche Jesu Christi, daß es unmöglich sei, eine theologische Wissenschaft zu construiren, die nicht gegründet ist auf die Wahrheit und zwar die im Wort geoffenbarte Wahrheit, und sein sehnlichstes Verlangen und eifrigstes Streben

ist das, von diesem Grunde aus das lebendige Gebäude einer Wissenschaft aufzuführen, dessen Eckstein der ist, ohne welchen Niemand einen andern Grund legen darf. Er weiß aber auch, daß er dann nicht arbeitet im Dienste der Menschen und an einem eitelen nichtigen Werke, sondern im Dienste des Hauptes der Kirche, welcher ihn gesetzt hat zum Haushalter über Gottes Geheimnisse, auf daß er treu erfunden werde am Tage der Erscheinung Jesu Christi" (S. V. VI.). Die guten Erwartungen, welche eine solche Erklärung im voraus erwecken muß, werden beim Durchlesen des Buches nicht getäuscht. Durchgängig macht sich ein wahrheitliebender und offenbarungsgläubiger Sinn bemerklich, der aber nicht blindlings behauptet und annimmt, sondern in der Regel mit gesunder scharfer Kritik verfährt, und lieber zu älteren Ansichten zurückkehrt, wenn sie richtig erscheinen, als durch neue unsichere Hypothesen zu glänzen sucht.

Die allgemeine Einleitung bespricht nach einigen vorbereitenden Bemerkungen in sechs Kapiteln: 1) Die Geschichte des alttestamentlichen Kanons; 2) die Geschichte der Grundsprachen des A. T.; 3) die Geschichte des Textes des A. T.; 4) die Geschichte der Auslegung; 5) die Grundsätze der ATmentlichen Textes-Kritik; 6) die Grundsätze der ATlichen Hermeneutik. Die specielle Einleitung, die im zweiten Bande S. 143. beginnt, verbreitet sich bis zum Ende des Bandes S. 646. bloß über den Pentateuch und behandelt die Sache, wie sich schon aus diesem Umfange ersehen läßt, ungemein ausführlich. Solche Ausführlichkeit ist aber hier nur sehr erwünscht und zeitgemäß; erwünscht, weil überhaupt von der Art und Weise, wie der Pentateuch angesehen

und aufgefaßt wird, auch die richtige oder unrichtige Auffassung des ganzen A. T. abhängt, und zeitgemäß, weil die neuere Kritik am angestrengtesten gegen die Aechtheit und Wahrheit des Pentateuchs ankämpft, und, sobald sie diese beseitigt zu haben meint, nicht mehr leicht um die erforderlichen Gründe in Verlegenheit kommt, wenn sie den historischen Gehalt der übrigen alttestamentlichen Bücher als einen erdichteten und mährchenhaften hinstellen will. Ist es ja doch bekannt, daß gerade jene Kritiker, welche die Aechtheit und den historischen Gehalt des Pentat. läugnen, überhaupt nur noch wenig wirklich Historisches im A. T. finden, und daß selbst dieses Wenige noch etwas ziemlich Verschiedenes ist von dem. was die biblischen Bücher selbst aussagen. Die Art nun, wie Hr. Dr. Havernick dieser neuern Kritik entgegentritt, und auf historischen positiven Boden sich stellend, ihre Unhaltbarkeit bis ins Einzelne nachzuweisen sucht, verdient in hohem Grade Anerkennung und Lob. Bekannt mit den wichtigern literarischen Erscheinungen über seinen Gegenstand, sucht er vor allem die Abfassung des Pentat. durch Moses nachzuweisen, sowohl durch Beseitigung der dagegen gemachten Einwendungen als durch positive Beweisgründe. Sodann wird die Urkunden- und Fragmenten-Hypothese einer genauern Prüfung unterworfen und die Einheit des Pentat. nachgewiesen. Nachdem hierauf aus dieser Nachweisung die gehörigen Folgerungen für die einzelnen Bücher des Pentat. gezogen worden, wird zum Erweis der historischen Wahrheit seines Inhaltes übergegangen und die einzelnen Abschnitte z. B. die Urgeschichte, die Völkertafel, die Patriarchengeschichte rc. rc. je einer besondern kritischen Un-

tersuchung unterworfen und die Einwendungen gegen die historische Wahrheit der betreffenden Berichte geprüft und als unhaltbar hingestellt, womit jedesmal zugleich die positiven Beweisgründe für die historische Wahrheit der Erzählung beigebracht werden. Ref. bedauert nur, daß er das kritische Verfahren des H. Verf. und seine Polemik gegen die negative und rationalistische Kritik hier des Raumes wegen nicht im Einzelnen verfolgen kann; inzwischen mögen doch ein paar Beispiele die Sache einigermaaßen veranschaulichen. Ueber die vielbesprochene Benennung Gottes יהוה אלהים Gen. 2, 4—3., wird bemerkt: „Es ergiebt sich, daß in der Eigenthümlichkeit der Erzählung, in ihrem Inhalte der Grund (dieser Benennung) gesucht werden muß. Wenn die Schöpfung in ihrer sichtbaren Erscheinung aufgefaßt eine Offenbarung Gottes überhaupt ist, eine Abspiegelung seiner Majestät und Herrlichkeit, so ist dieses Verhältniß nach dem Sündenfalle, dem von Gott über Mensch und Erde ausgesprochenen Fluche, ein anderes geworden. Die Offenbarung Gottes ist nunmehr eine den Menschen in Bezug auf seinen sündhaften Zustand erziehende. Diese specielle Leitung und Führung ist eine an ein bestimmtes Geschlecht (זרע) geknüpfte, darauf beschränkte. Mit dem Sündenfalle ist der Anfang der Entwickelung der theokratischen Anstalt gegeben, so fern Gott es ist, der sich schon hier als den bezeugt, der den gefallenen Menschen in seiner Hülflosigkeit, in seinem Elende nicht verlassen will. Darum offenbart sich Gott speciell als Jehova. Mit Jehova's Hülfe gebiert Eva (4, 1.), Jehova redet mit Kain und verstößt ihn von seinem Angesichte, Jehova's Name wird von dem frommen Geschlechte der Se-

thiten angerufen (4, 26.). So bildet nun offenbar Kap. 2. und 3. den Uebergang von Kap. 1. zu Kap. 4. Diese Vermittelung beider Zustände im Leben des Menschen, wie könnte sie anders treffender bezeichnet werden als durch die Zusammenstellung beider Gottes-Namen? Es ist kein verschiedener Gott, der schaffende Elohim und der schützende, rettende, erlösende Jehova; aber seine Offenbarungsweise war und mußte eine verschiedene sein, je nach dem Zustande des Menschen. So sondert sich der Paradieses-Zustand des Menschen mit allem dem, was dort geschieht, von der ganzen vorhergehenden und nachfolgenden Geschichte ab, wenn wir den religiösen Gesichtspunkt der Genesis, die überall vorherrschende Berücksichtigung der Stellung des Menschen zu Gott, ins Auge fassen. Später kann vom rein theokratischen Standpunkte aus allerdings geradezu gesagt werden, Jehova habe die Erde verflucht (5, 29.), er sei der Schöpfer (Ex. 20, 11.) u. s. w. Allein hier war wegen der vorangehenden Erzählung der Standpunkt ein anderer nothwendig geworden. Mit dem schaffenden Gotte stand das ganze Leben des Menschen in der innersten Beziehung (daher auch Elohim allein Kap. 3. gebraucht wird, Vs. 1. 5. 6.), aber dieser Gott beginnt auch hier bereits sich als Jehova zu bewähren und das Heil seines Geschlechtes zu begründen; s. besonders 3, 15., wo die Scheidung des Weibessaamen vom Saamen der Schlange der Grundgedanke ist, der sich weiter in der Gen. entwickelt. Wo aber Alles so genau zusammenhängt, wie in dieser Erzählung, da konnte sich nicht füglich der Verf. bald mit Elohim und bald mit Jehova ausdrücken. Das nicht-analoge, was der Inhalt der Erzäh-

lung mit allem übrigen verglichen hat, berechtigt ihn zu dem eigenthümlichen Gottes-Namen, und er erreicht so aufs Schönste seinen Zweck, die Erzählung in Verbindung zu setzen mit dem Vorhergehenden und dem Nachfolgenden" (S. 212.). Es ist deutlich, wie durch diese der Hauptsache nach auch von Hengstenberg und erst kürzlich wieder von Drechsler vorgetragene Ansicht über den doppelten Gottes-Namen den Vertheidigern der Urkunden- und Fragmenten-Hypothese eine ihrer Hauptstützen umgestürzt oder wenigstens sehr wankend gemacht wird. Ueber den gleichfalls sehr viel besprochenen und für anstößig erklärten Kampf Jehova's mit Jacob, bemerkt H. Hävernick unter andern: „Für die Wahrheit des Faktums, daß Jakob mit Gott kämpfte, führt der Verf. selbst eine alte Sitte, die davon sich herschrieb, an: sollte er auch hier es haben wagen können zu dichten, ohne entlarvt zu werden? Denn das Faktum ist ja bereits den ältesten Propheten bekannt und von der höchsten Bedeutsamkeit (Hos. 12, 4. 5.). Der Prophet würde schlecht gefahren sein, Israel so zu ermahnen, wenn er hinwies auf neuerfundene Mährchen, die nicht Jedermann verbürgt waren als uralte heilige Geschichte. Und wie greift man das Faktum selber an? Die Analogieen und Parallelen sind hier zu unpassend, als daß man sie zur Erläuterung benützen könnte: denn selbst in der israelitischen Geschichte überhaupt bildet dasselbe ein ganz eigenthümliches Moment. Man hilft sich also in der Weise, wie es etwa Hartmann thut: „„Wer erblickt nicht in dem aus dem Namen Israel herausgeklügelten Kampfe Jakobs mit dem unsichtbaren Jehova, der gleichwohl von Angesicht zu Angesicht erschaut worden sein

soll, (welche Einkleidung wieder aus dem Namen eines Ortes herausgepreßt worden,) eine gleiche Erfindung menschlichen Aberwitzes und abgeschmackte Vorstellungen von dem höchsten Wesen?““ Möchte doch diese Pseudo-Exegese unserer Zeit sich Herder's Worte, (welche wahr bleiben auch wenn man, wie wir, den objektiven Gehalt der Erzählung durchaus festhält) zur tiefen Beschämung gesagt sein lassen: „„Das Schönste bei der Begebenheit ist aber ihr innerer Sinn; dem ängstlichen Stammvater sollte gezeigt werden, wie unnütz es sei, daß er sich vor Esau fürchte, da er Jehova mit seinem Gebet und Elohim mit seinem Arm überwunden.““ Es gehört in der That eine kaum begreifliche Seichtigkeit im dogmatischen Urtheil dazu, um in dieser Idee Aberwitz und Abgeschmacktheit zu finden.“ (S. 364.). Wir fügen nur die Bemerkung hinzu, daß diese gewiß richtige Auffassung der Sache auch die althergebrachte und seit Hieronymus bei katholischen Exegeten herrschende ist (Vgl. Corn. a Lap. zu Genes. 32, 24. und zu Hos. 12, 4.). In gleichem Sinn und Geiste nun, und mit derselben Gründlichkeit und Besonnenheit, wie in den beiden ausgehobenen Stellen verfährt H. Hävernick in der ganzen auf den historischen Gehalt des Pentateuchs sich beziehenden Untersuchung, und das Resultat derselben veranlaßt ihn zu Schlußbemerkungen, wie folgende: „Die mythische Ansicht läßt sich an dem Buche gar nicht durchführen: sie fällt in sich selbst zusammen. Was die neuere Kritik als Eigenthümlichkeit der Erzählung des Pentateuchs aufgeführt hat: beweiset richtig gefaßt nur für einen streng objektiv-historischen Charakter des Werkes“ (S. 541.). „Der Grund-

irrthum der neuern Kritik besteht in der Auflösung des Totalbegriffes der wunderbaren Entstehung der Theokratie in einzelne isolirt dastehende, dem gewöhnlichen Naturlaufe widersprechende Ereignisse" (S. 543.). „Die Spitze dieses Beweises (für die Aechtheit des Pentateuchs) ist nämlich die, daß die Beschaffenheit des Pentat. sowohl im Allgemeinen wie im Besonderen in literarhistorischer wie in religiöser Beziehung ein unerklärliches Räthsel ist, falls er nicht von Moses verfaßt ist" (S. 545.). Die noch folgenden §§. beschäftigen sich der Hauptsache nach nur noch damit, die Zeugnisse für das Vorhandensein des Pentat. in den nachmosaischen Schriften der Bibel, sowohl in den historischen, als in den prophetischen und poetischen und in den Schriften des N. T. zusammenzustellen, und ihre Beweiskraft für die Aechtheit des Pentat. in's Licht zu setzen. Zuletzt wird noch eine historische Uebersicht von den Angriffen auf die Aechtheit des Pentateuch gegeben und dann in einigen allgemeinen Schlußbemerkungen das Resultat der ganzen Untersuchung wiederholend zusammengefaßt. Aus dem wenigen Gesagten leuchtet wohl von selbst ein, daß diese Einleitung in den Pentat. ein sehr lesenswerthes, lehrreiches und verdienstliches Werk ist; und Ref. erlaubt sich nur noch eine mehr auf die Form bezügliche Bemerkung. Es drang sich ihm nämlich beim Lesen des Buches mehr als einmal der Wunsch auf, daß eine etwas andere Sachordnung hätte befolgt werden mögen, bei welcher die einzelnen Hauptmomente der Untersuchung schärfer hervorgetreten und manche widerliche Wiederholungen von selbst unterblieben wären. Ausserdem dürfte bei einer etwa neuen Ausgabe darauf Bedacht genommen

werden, einzelne Nachläßigkeiten und Schwerfälligkeiten des Stils zu verbessern.

Auch die allgemeine Einleitung ist im Ganzen durch Gründlichkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnet. Namentlich gilt dieses vom zweiten Kap., welches die Geschichte der Grundsprachen des A. T. behandelt und über den Charakter die Entwicklung und Ausbildung der aramäischen (syr. und chald.), der arabischen und hebräischen Sprache genügende Belehrung mittheilt. Nach des Ref. Ansicht ist hier sogar eher zu viel als zu wenig geschehen; er seinerseits wenigstens glaubt, daß das Meiste von dem, was S. 129 ff. über den Koran und die nachmohammedische Literatur gesagt wird, in einer alttestamentlichen Einleitung ohne Schaden fehlen könnte. Denn zur Charakteristik der Sprache eines Volkes ist nicht auch gerade eine Charakteristik und Geschichte seiner Literatur nöthig, und selbst erstere war hier nur in einem untergeordneten Grade erforderlich, weil die arabische Sprache ja doch nicht zu den biblischen Grundsprachen gehört, sondern nur als semitischer Dialekt für das Bibelverständniß wichtig ist. Aehnliches gilt von den übrigens sehr gelehrten Bemerkungen über die syrische Sprache. Was dagegen über die hebräische Sprache gesagt wird, ist eben so sehr an seinem Ort, als es überhaupt lehrreich und wichtig ist; selbst die vorherrschend nur grammatischen Bemerkungen, die sich zum Theil auch anderwärts finden ließen, möchte Ref. nicht unbedingt wegwünschen. Besonders wichtig schien ihm die gute Begründung der schon von älteren jüdischen und christlichen Bibelforschern aufgestellten und besonders von Hengstenberg gelten gemachten Ansicht, daß nach dem babylonischen

Exile nicht mehr die hebräische, sondern die chald. Sprache Volkssprache der Juden in Palästina gewesen sei (S. 240—244.). Bekanntlich wird auf diese oder die entgegengesetzte Ansicht auch bei anderweitigen Fragen der Einleitung Gewicht gelegt und aus der einen oder andern nicht unbedeutende Folgerungen gezogen. Sowohl die Beseitigung der Einwendungen gegen jene Ansicht, als die positive Begründung derselben, namentlich die Erklärung von Neh. 8, 8 übereinstimmend mit ältern katholischen Auslegern (vgl. Corn. a Lap.) ist als sehr gut und richtig zu bezeichnen. Die nämliche Ausführlichkeit und gründliche Gelehrsamkeit, wie im zweiten Kap., zeigt sich auch im dritten. Was über die verschiedenen Schriftarten bei den Hebr., den Wechsel derselben, die Entstehung der jetzigen hebr. Schrift, die Einführung der Vokale und anderer Lesezeichen, die Leistungen der Talmudisten und Masorethen gesagt wird, ist, wenn auch nicht gerade neu und ganz erschöpfend, doch das Ergebniß selbstständiger Forschung und jedenfalls sehr lehrreich. Nur was über das Alter der Buchstabenschrift über ihre „graphische Entwicklung“ im Allgemeinen, über das alte Schreibmateriale 2c. gesagt wird, würde nach des Ref. Ansicht besser in einer hebr. Archäologie, als in einer alttestamentlichen Einleitung stehen. Im Ganzen ebenfalls sehr gelehrt und ausführlich wird im vierten Kap. über die alten Uebersetzungen gesprochen. Dieser Gegenstand ist übrigens vermöge seiner Natur von der Art, daß ein durchweg selbstständiges Urtheil in Betreff desselben nur in Folge langwieriger Studien möglich ist, und der Einleitungsschreiber hier fast mehr als in jedem andern Theile seiner Aufgabe sich genöthigt

sieht, auf die Resultate fremder Forschungen zu bauen, ohne dieselben immer nach Gebühr prüfen zu können. Eine unvermeidliche Folge davon ist dann theils schiefe theils mangelhafte Beurtheilung des Gegenstandes, um den es sich handelt. Als ein theilweiser Beleg hiefür läßt sich betrachten, was Bd. II. S. 40. über die armenische Bibelübersetzung gesagt wird. Außer einigen zweifelhaften Bemerkungen über die Schicksale und wahrscheinlichen Entstellungen derselben aus der Peschito und Vulgata erfährt man nur das mit Gewißheit, daß sie aus der alexandrinischen Uebersetzung geflossen sei; von ihrer innern Beschaffenheit aber und ihrem Verhältniß zum Grundtext, von ihrer bewunderten Wörtlichkeit ohne Verletzung des armen. Sprachgenius, so daß La Croze sie mit Recht die Königin der Uebersetzungen nennt, und von ihrer Brauchbarkeit für die Textes-Kritik der LXX. wird soviel wie nichts gesagt. — Unter der Aufschrift „Lateinische Uebersetzung" wird bloß die Vulgata besprochen, während die frühern lateinischen Uebersetzungen, namentlich die alte Itala, die hier doch auch eine kurze Charakteristik verdient hätten, ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Auch die Geschichte der Vulgata selbst wird etwas dürftig behandelt und nicht ganz ohne confessionelle Partheisucht. S. 107. z. B. wird der trient. Beschluß: „ut posthac sacra scriptura — — quam emendatissime imprimatur" bloß für „eine feine Wendung, wodurch man die Textescorruption einfach auf Rechnung der ungenauen Abdrücke setzte," ausgegeben. Pallavicino dagegen sagt (hist. conc. Trid. lib. VI. Cap. 15.): Supererat prospiciendum, quo pacto vulgata editio mendis, quae scriptorum vitio (also nicht

bloß durch die Ungenauigkeit der Abdrücke) irrepserant in plerosque codices, purgaretur. Sed habita ratio est, ne ansa praeberetur haereticis cavillandi, perinde quasi dum reciperetur simul vulgata, simul etiam declararentur ipsius exemplaria tanquam corrupta; liber idem comprobaretur eadem opera, simulque improbaretur; quare decretum ita conformandum putarunt: Curandum esse, ut in posterum vulgata editio quam emendatissime imprimeretur. Und ausserdem weiß man, daß, um den trient. Beschluß auszuführen, Pabst Sixtus V. nicht bloß die Fehler ungenauer Abdrücke zu beseitigen suchte, sondern ein collegium doctissimorum virorum fere ex omnibus Christiani orbis nationibus, wie er sich ausdrückt, zusammen kommen und eine kritische Revision der Vulgata vornehmen ließ. Als eine ziemlich zwecklose, und deßhalb um so widerlichere Entstellung erscheint S. 106. die Bemerkung: „Die Commission berichtete (7ten März), der Text sei in einem so entsetzlichen Zustand, daß der Pabst allein ihn zu corrigiren vermöge.“ Pallavicino, den H. Häv. hier allein im Auge haben kann, sagt aber: his (sc. mendis) non aliter dicebatur prospici posse, quam si pontifex ea (biblia) denuo diligenter correcta, typis edenda curaret; eorumque exemplar singulis episcoporum sedibus traderet. Es ist nun aber sehr deutlich, daß hier bloß von einer Verbesserung des lat. Bibeltextes die Rede ist, welche der Pabst veranlassen und etwa leiten soll; und wo möglich noch deutlicher ist dieß im italienischen Urtext ausgedrückt: — il qual male, dicevasi, non potersi torre altrimenti, se non facendole il Papa stampar di nuovo con esquisita corre-

zione, e consequandone ad ogni Chiesa Cattedrale un' esempio. — Was im fünften und sechsten Kap. über die Grundsätze der alttestamentlichen Textes-Kritik und Hermeneutik gesagt wird, ist zwar kurz zusammengefaßt, zeugt aber von viel Sachkenntniß und exegetischer Tüchtigkeit, und Ref. könnte ohne großes Bedenken das Meiste davon unterschreiben.

Weniger befriedigend schien ihm aber Einzelnes in den allg. Vorbemerkungen und im ersten Kap. Wenn z. B. S. 3. gesagt wird: „Die Einleitung ist historische Nachweisung, aber nicht bloß der menschlichen äußerlichen Entstehung der heiligen Urkunden und ihres menschlichen Charakters, sondern auch dessen, was sie zu heiligen Büchern macht, des Geistes, der sie schuf, der Vorsehung, die über ihre Erhaltung wachte"; so glaubt Ref., daß die zweite Art von Nachweisung Aufgabe einer Apologetik der geoffenbarten Religion sei und als solche nicht der historisch-kritischen Einleitung in's A. T. zugewiesen werden dürfe. Letztere hat es, wie schon ihr charakterisches Beiwort sagt, bloß mit historischen Fragen nach der Entstehung, der Erhaltung und den Schicksalen der biblischen Urkunden zu thun. Allerdings muß in der Einleitung auch der höhere Offenbarungscharakter der Schrift zur Sprache kommen, weil die Kanonicität der Schrift auf denselben basirt, oder mit ihm gewissermaßen einerlei ist, aber auch hier soll nicht so fast das, was die biblischen Bücher zu heiligen macht, als vielmehr nur der Glaube an ihre Heiligkeit, wie er sich von jeher, nicht immer auf gleiche Weise, in der Behauptung ihrer Kanonicität zu Tag gegeben hat, historisch nachgewiesen werden. Damit ist die Betrach-

tung der biblischen Urkunden nach religiöser Ansicht keineswegs verworfen und die irreligiöse gebilligt. Etwas anderes ist es, den Offenbarungscharakter der Schrift läugnen und unter Voraussetzung seiner Nichtexistenz die Einleitungswissenschaft bearbeiten, und etwas anderes, unter durchgängiger Voraussetzung desselben diese Wissenschaft construiren. Im letzteren Falle ist so wenig eine Beförderung der Frivolität zu befürchten, als offenbar die strenge historische Kritik dem Offenbarungsglauben nur entgegen kommen und ihn rechtfertigen und befestigen muß.

Wo S. 4 ff. vom Princip der Einleitung die Rede ist, wird „die Idee des Kanons, genauer Schriftkanons," als solches Princip bezeichnet. Allein die genügende Nachweisung, daß und inwiefern diese Idee wirklich das Princip der Einleitung sei, und in ihr sich „alles dieser Literatur Gemeinsame concentrire", wird nicht gegeben. Ref. aber ist der Ansicht, und könnte aus des Hrn Verf.s Einleitung selbst Beispiele dafür beibringen, daß bei vielen und den wichtigsten Untersuchungen der Einleitung von der Kanonicität abgesehen werden könne und wohl auch müsse. Sonderbar scheint es ihm aber, wenn unter Idee des Kanons der Offenbarungscharakter der biblischen Bücher oder ihre Kanonicität verstanden wird, und dann diese letztere doch als eine Sache erscheint, deren Nachweisung erst Aufgabe der Einleitungswissenschaft sein soll. Er seiner Seits hält es für ausgemacht, daß dasjenige nicht Princip einer Wissenschaft sein könne, was erst Resultat irgend eines Theiles oder Abschnittes eben dieser Wissenschaft ist. Noch sonderbarer müßte es scheinen, wenn unter jener Idee des Kanons, als Prin-

cip der Einleitungswissenschaft, bloß die Gesammtheit oder Sammlung der kanonischen Bücher verstanden werden wollte; denn der objektive Gegenstand einer historisch kritischen Wissenschaft kann doch gewiß nicht Idee und Princip derselben genannt werden.

Im Ganzen sehr trefflich ist die Nachweisung der Gesichtspunkte, von denen bei Eintheilung der alttestamentl. Bücher in תורה נביאים כתובים ausgegangen worden sei. Befriedigend wird der Umstand erklärt, daß die תורה allen biblischen Büchern voransteht, daß zu den נביאים einzelne historische Bücher, wie Josua, Richter, die BB. Samuels und der Könige gerechnet werden, dagegen die Weissagungen Daniels und die Klaglieder Jeremia's unter den כתובים stehen. Der Grund liegt in der Persönlichkeit und theokratischen Stellung ihrer Verfasser. Wirkliche נביאים waren die Verff. der genannten historischen Bücher (wenigstens nach der Meinung des oder der Sammler des Kanon's), dagegen war Daniel nicht im eigentlichen Sinne ein נביא, und die Klaglieder kamen wohl wegen ihrer Aehnlichkeit mit einzelnen Psalmen und wegen ihres liturgischen Gebrauches unter die כתובים, obwohl ein נביא ihr Verf. war. Dagegen fand es Ref. befremdend, daß von der Geschichte der Ruth gänzlich geschwiegen wurde, welche doch die auffallendste Ausnahme von der allgemeinen Regel macht, indem der Talmud ihre Abfassung dem Samuel zuschreibt, und sie doch unter den כתובים aufführt. Ref. weiß sich diese Erscheinung bis jetzt nur ziemlich unbefriedigend durch die Vermuthung zu erklären, daß zur Zeit der Sammlung des Kanons die Abfassung der genannten Schrift durch Samuel

wenigstens bezweifelt und ihr Verfasser für unbekannt, wenigstens für keinen נביא gehalten wurde. Letzteres wäre selbst nach der Angabe des Talmud der Fall, und die Schwierigkeit dann leicht gehoben, wenn man dem verb. כתב an der oft citirten talmudischen Stelle (Baba bathra fol. 14) die Bedeutung „in den Kanon eintragen" geben dürfte, wie es H. Häv. (S. 41) thut; allein daß dieses unstatthaft sei, ist schon anderwärts gezeigt worden, und die stärkste Stütze, auf welche diese Auffassung sich gründet, ist, genauer angesehen, unhaltbar, es ist die talmudische Stelle: חזקיה וסיעתו כתבו ימשק סימן : ישעיה משלי שיר השירים וקהלת wo das כתבו nicht die Abfassung bezeichnen zu können scheint, weil sonst die Weissagungen des Propheten Jesaja nicht von einem Propheten abgefaßt wären. Allein hier gilt zuvörderst die Bemerkung, daß die talmudische Tradition auch eine falsche sein könnte; sodann aber, ihre vollkommene Richtigkeit vorausgesetzt, und כתב in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen, ist dem Jesaja die Abfassung seiner Weissagung durch diese Stelle durchaus nicht abgesprochen. Zwar ist die rabbinische Randbemerkung im Talmud: חזקיה וסיעתו כתבו ישעיה לפי שחזקי׳ גרם להם לעסוק בתורה נקרא הדבר על שמו אבל הוא לא כתבו שהרי מת קודם לישעיה דמנשה בנו חרג לישעיה, welche die Aufschreibung der jesaianischen Weissagungen nur als eine auf Veranlassung oder Befehl Hiskia's geschehene bezeichnet, weil Jesaja diesen König überlebt habe, eine ganz oberflächliche und von keinem Gewicht; dagegen kann aber nicht geläugnet werden, daß unter סיעתו ganz wohl auch Jesaja selbst gemeint sein könne,

und man muß wohl an ihn denken, wenn man an sein Verhältniß zu Hiskia sich erinnert. Aber abgesehen hievon, so nimmt H. Häv. auch selbst, wenige Seiten nachher (S. 61), das כתב in derselben talmudischen Stelle als Bezeichnung des Verf., und würde, wenn er das nicht thäte und die frühere Erklärung festhielte, das Wichtigste von dem, was er über die Eintheilung der biblischen Bücher sagt, wenigstens höchst unzuverlässig machen, indem gerade die bedeutendsten Zeugnisse für die Verfasser jener Bücher als solche vernichtet, und so seine Argumentationen auf unsichere Voraussetzungen gestellt würden.

Am wenigsten konnte Ref. mit dem zusammenstimmen, was über die Apokryphen und namentlich die sogenannten deuterokanonischen Bücher gesagt wurde. Der Hauptsatz, von dem H. Dr. Häv. auszugehen scheint, „daß man zum ächtjüdischen Kanon zurückkehren müsse, um zu wissen, welche Bücher im N. T. kanonische Bestätigung fänden" (S. 86), ist eine willkührliche unbegründete Annahme, weil es sich bei Festsetzung des christlichen Schriftkanons nicht um jüdische Ansichten und Ueberzeugungen handelt, und auch die Urtheile des Philo und Josephus in dieser Hinsicht kein entscheidendes Gewicht haben. Selbst das bekannte *διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν*, was Josephus (Contr. Ap. lib. I.) als den innern Grund angiebt, daß nach Artaxerxes keine kanonische Schrift mehr habe entstehen können, kann keine maaßgebende Regel sein, weil das Entstehen einer kanonischen Schrift nicht absolut unmöglich ist in einer Zeit, wo die Juden es für unmöglich halten, und weil sie es so halten. Ueberhaupt handelt es sich hier

nur darum, welche von den vorhandenen ältest. Schriften von Christus und den Aposteln und ihren Nachfolgern als heilige und inspirirte bezeichnet worden seien. Darüber kann aber hoffentlich nicht Hieronymus erst entscheiden im Widerspruch zu seiner Vorzeit und zur Ueberzeugung seiner christlichen Mitwelt, und noch weniger etwa spätere Theologen, wie Nik. de Lyra, dessen Privat-Ansichten und Urtheile (S. 87 u. 88.) sehr mit Unrecht Zeugnisse genannt werden, welche die Kirche rücksichtlich ihres Urtheils über den Kanon hätten leiten können; vielmehr können darüber einzig und allein nur entscheiden die Zeugnisse aus dem apostolischen Zeitalter, die Stimme der apostolischen Väter und der alten Kirchenschriftsteller, und die continuirliche Praxis der Kirche. Und auf diese konnte sich die trient. Synode bei ihrer Bestimmung über die deuterok. Bücher mit Recht berufen und berief sich auch darauf; und Dr. Häv. würde sicherlich nicht gesagt haben: „Auf die Tradition berief sich hier die Synode wohlweislich nicht ꝛc.", wenn er einerseits die Verhandlungen über diesen Gegenstand etwa nur bei Pallavicino oder nur den einzigen Satz bei Sarpi: e per prova di ciò (Kanonic. der deuterok. BB.) fu da tutti allegato il concilio Laodiceno, Innocenzo I. Pontefice, il terzo concilio Carthaginese, e Gelasio Papa, nachgelesen, und andererseits bedacht hätte, daß die Synode bei all ihren Bestimmungen durchgängig und schlechthin auf die Tradition sich stützte, sich aber füglicher Weise nicht bei jedem Wort und Ausspruch ausdrücklich auf dieselbe berufen konnte. Auf Einzelnheiten noch einzugehen, was zur Begründung dieser allgemeinen Bemerkungen nöthig wäre, erlaubt der schon zu große Um-

fang dieser Anzeige nicht mehr, der auch gebietet, manche andere noch zu machende Bemerkung zu unterdrücken.

Wir schliessen daher, und zwar mit der Bitte, daß der gelehrte Hr. Verf. dieser Schrift das Gesagte als einen Beweis der Wichtigkeit ansehen möge, den sie in unsern Augen hat, und zugleich als eine Aeusserung derselben Wahrheitsliebe, womit er sie geschrieben zu haben behauptet; und fügen nur die Versicherung bei; daß die Mißbilligungen in Betreff einzelner zum Theil auch untergeordneter Punkte den großen und vielfachen Werth des Ganzen umsoweniger beeinträchtigen können, als bei manchen besprochenen Gegenständen eine große Divergenz der Ansichten, wenigstens jetzt noch, unvermeidlich ist.

Welte.

Der Geist des Christenthums, dargestellt in den heiligen Zeiten, in den hl. Handlungen und in der hl. Kunst. Von Dr. Franz Anton Staudenmaier, Prof. der Theol. an der Universität Freiburg im Breisgau. Zwei Bände. Zweite, umgearbeitete, verbesserte und vermehrte Auflage. Mainz, bei Kupferberg. XVI. u. 976 Seiten in Oktav 2 fl. 54 kr.

Es sind jetzt drei Jahre, daß die erste Auflage vorliegender Schrift erschien, die dem Verfasser in der Nähe und

Ferne Freunde erworben und sicherlich des Guten viel gewirkt, wovon sich der Verf. selbst unter Anderm aus Zuschriften überzeugt hat, die an ihn von Personen verschiedener Stände darüber ergangen sind. Diese Schrift hat demnach schon für sich selber gesprochen. Um deßwillen, und weil sich bereits von der ersten Auflage in dieser Quartalschrift (Jahrg. 1836. Hft. 3. S. 497 ff.) eine Recension findet, können wir um so kürzer in unserer Anzeige uns fassen, deren Hauptabsicht ist, auf das Erscheinen dieser neuen Auflage aufmerksam zu machen und die Hauptverbesserungen anzugeben, deren sie sich zu erfreuen hat. Diese Verbesserungen bestehen aber fast durchgehends in Erweiterungen, bald ist es ein ganz neuer Gedanke, den der Verf. aufgenommen und durchgeführt hat, bald ist es die Exposition eines schon früher ausgesprochenen Gedankens, nicht selten ist es eine Beigabe von religiösen Dichtungen, die dem Verf. seither genauer bekannt geworden sind, z. B. von Prudentius Clemens und von Alexander Manzoni. Dann sind es wieder ganze Feste, die früher übergangen, in der neuen Auflage ihre Bearbeitung gefunden haben, wie das Fest der Schutzengel und der letzte Tag des Jahres. Die größte Erweiterung aber hat die Darstellung des christlichen Geistes in der heiligen Kunst erfahren, hier finden sich manche neue, sehr ansprechende Partien, z. B. die künstlerische Darstellung Johannes des Täufers (I, 292.), der unschuldigen Kinder (I, 334.), des Dreikönigsfestes, besonders von Johann von Eyck und dem Maler des Kölner Dombildes (I, 362.), die künstlerische Darstellung der Verklärung Christi von Raphael (II, 434.), der Einführung des Christenthums

in Deutschland durch Bonifazius in Philipp Veit's allegorischem Freskogemälde (II, 826.), der christlichen Pilgrimschaft in dem herrlichen Gemälde der Brüder Hubert und Johann von Eyck (II, 910.) u. s. f.

Zu den wesentlichen Verbesserungen rechnen wir auch, was für die bequemere Benützung des Buches geschehen ist. Die frühere Ausgabe ermangelte sowohl eines Registers, als einer in die Augen fallenden Diathese des Stoffes und erschwerte dadurch das Nachschlagen nach einem speziellen Punkte ungemein. Dagegen sind jetzt die einzelnen Hauptabtheilungen auch in der äußern Anordnung und durch typographische Mittel hervorgehoben, und ist jedem Bande ein sehr zweckmäßiger Index beigegeben worden, in welchem selbst die einzelnen Theile größerer Massen ihre Verzeichnung finden.

Verbesserungen durch Auslassung und Hinwegstreichung kommen, weil auch weniger nothwendig, nur selten vor, die bedeutendste findet sich von S. 598—601. der alten Ausgabe, und wir glauben, daß Niemand mit dem Verfasser über das Streichen jener Traumpartie rechten werde.

Im Ganzen zählt diese neue Auflage 17 Bogen mehr, als die frühere, die Ausstattung ist noch hübscher, der Preis aber bedeutend geringer, und darum bei ihren übrigen Vorzügen kein Zweifel, daß sie in Bälde allgemeine Verbreitung finden und dadurch vielen Nutzen stiften werde.

Es war die Absicht des Verfassers (siehe Vorrede zur ersten Aufl. S. VI.), seinen Lesern den Geist des Christenthums zu enthüllen und darzustellen, wie er sich selbst enthüllt und dargestellt hat in den heiligen Zeiten, in den

heiligen Handlungen und in der heiligen Kunst. Denn es sind, sagt er, die heiligen Zeiten, in welchen sich der hohe Geist des Christenthums selbst verkündet, und zwar durch das göttliche Wort, das in der Kirche ewig laut bleibt, so wie durch die göttlichen Thaten, die, ewig alt und ewig jung, ein unsterbliches Leben unter uns gewonnen haben. Es sind die heiligen Handlungen, in welchen die Gnade und die Kraft Gottes immerwährend sich kund gibt, der Mensch mit Gott versöhnt und geheiligt wird, und mit ihm in lebendige Einheit kommt. Es ist endlich die heilige Kunst, durch welche das Göttliche in seiner großen Fülle und in seinem herrlichen Reichthum sich versinnbildet, auf würdige Weise sich umgibt und den Geist nach Oben zieht.

Auf diese Weise mußte der Verf. uns Alles vorführen, was das ganze Jahr über in der Kirche verkündet wird, und was in ihr vorgeht. Darum ist es ebenso der christliche Glaube, wie das christliche Leben, und letzteres in seinem Zusammenhange mit dem erstern, was in diesem Buche seine Darstellung findet.

Wer sich noch spezieller über den Inhalt des vorliegenden Werkes orientiren will, den verweisen wir auf die schon früher in dieser theologischen Zeitschrift erschienene Recension, wo er das Urtheil eines gelehrten und erfahrenen Mannes vernehmen wird. Wir aber haben noch Einiges über den ganzen Charakter dieser Schrift und über die darüber laut gewordenen Urtheile zu bemerken.

Der Verfasser idealisirt die kirchlichen Gebräuche und das kirchliche Leben, so hörte man von

vielen Seiten sprechen, und von Verschiedenen in verschiedenem Sinne. Der Verfasser idealisirt, sagt auch die oben genannte Recension, in der Wirklichkeit ist das kirchliche Leben freilich ganz anders; aber diesem Idealisiren verdanken wir mehrere, sehr anziehende Darstellungen, die ein lebendiges Bild geben von dem, was und wie es seyn sollte, und so sehr instruktiv sind. Das heißt: der Verfasser gibt uns das Ideal des kirchlichen Lebens, das im Sinne der Kirche selbst liegt, und welches immer mehr zu verwirklichen, die Aufgabe der Christen insgesammt, der Liturgen und Homileten insbesondere ist. So sagen auch wir; der Verfasser idealisirt, und mußte es thun. Das kirchliche Leben mit allen seinen Gebräuchen und Handlungen ist der objektive Ausdruck des christlichen Geistes. Wie aber hätte der Verfasser diesen objektiven Ausdruck uns anders schildern können, als in seiner von der Kirche gewollten Vollkommenheit? Oder hätte er uns vorführen sollen, wie hölzern mancher Liturg am Altare steht, wie so wenig ergriffen von der Bedeutung der Ceremonie, die er begeht, wie so wenig erhoben von der Hoheit seines Berufes, wie so wenig geeignet oder geneigt, die Heiligkeit der kirchlichen Handlung in seinem Innern zu fühlen und in seinem Aeußern auszuprägen? Er mußte also idealisiren, denn er mußte nicht den mangelhaften, sondern den vollkommenen Ausdruck des christlichen Geistes in den kirchlichen Handlungen uns vorführen. Hierüber glauben wir wenig Widerspruch befürchten zu dürfen. Aber, so hörten wir sagen, der Verfasser hat die von der Kirche gewollte und angeordnete Form, in der sich der christ-

liche Geist zu objektiviren hat, stets für eine vollkommene und angemessene gehalten und dargestellt, er hat die Mängel gar nicht beachtet, die dieser Form ankleben, hat lauter Schönes und Erhebendes gesehen, und wir bemerken doch so viele Mißbräuche, so viel altväterisches Zeugs u. s. f. u. s. f., wir haben doch schon so laut unsere Stimme für Verbesserung erhoben, haben schon so manchen kirchlichen Gebrauch als Mißbrauch verkündet, und auf all dieses hat er nicht geachtet, hat dennoch alle diese Gebräuche schön gefunden, das ist sein Idealisiren, seine Sünde. Beruhiget Euch. Ihr habt oft unterlassen, zu forschen, was ein kirchlicher Gebrauch im Sinne der Kirche seyn solle, Ihr habt durch eine schnelle Kabinetsjustiz über manchen Ritus auf ungerechte Weise den Stab gebrochen, Ihr habt es vielfach verabsäumt, das Gute und Zweckmäßige und Erbauliche eines kirchlichen Gebrauches ins Auge zu fassen, und habt dafür zufällig anklebende Mißbräuche als die Hauptsache angesehen, und darum den ganzen Gebrauch proscribirt. Ich will glauben, daß es Euch Ernst war und ist mit der guten Sache, aber Euer Streben mußte nothwendig ein anderes hervorrufen, durch welches gezeigt wird, daß die kirchlichen Gebräuche wirklich einen tiefen, wahren innern Sinn haben, wodurch eben Euch gegenüber die Schönheit und Zweckmäßigkeit der kirchlichen Gebräuche dargestellt und hervorgehoben wird. Und gerade unser Verfasser ist geeignet, und darum im Innern verpflichtet gewesen, dieß zu thun, um die Schönheiten des von Euch angegriffenen kirchlichen Lebens zu zeigen. Eben aber, weil und wenn es Euch Ernst ist, wie ihm, werdet Ihr Euch auch in der Hauptsache mit ihm verständigen können,

und seine Schrift mit Nutzen gebrauchen, denn das audiatur et altera pars werdet Ihr doch festhalten wollen.

Dasselbe können wir aber nicht bei denen hoffen, welche die sonderbare Gabe haben, an der Kirche lauter Schlimmes zu sehen. Der Gaben sind freilich mancherlei, ob aber die ihrige ein Charisma sey, ist mindestens sehr zweifelhaft. Sie stehen noch auf dem Standpunkte jener Zeit, welche durch und durch unfähig war, die Tiefe und Innigkeit des kirchlichen Cultus auch nur in den leisesten Anklängen aufzufassen und zu begreifen. Es war dieß die Zeit, die, wie sie im lutherischen Gesangbuche die christlichsten und tiefsten Lieder strich oder verstümmelte, so auch im katholischen Cultus das religiöse Element immer mehr zu verdrängen bemüht war, eine Zeit, die das ergreifende Evangelium des Palmsonntages zu einer Predigt über den Holzdiebstahl, die biblische Erzählung von der Krippe zu einer landwirthschaftlichen Peroration über die Vortheile der Stallfütterung benützte. Für die, die noch auf dem Standpunkte dieser Zeit stehen, ist freilich Staudenmaier's Buch nicht geschrieben und sie werden sich nie mit demselben aussöhnen können. Aber diese Zeit ist glücklich überwunden. Selbst bei solchen, die nicht auf unserem kirchlichen Boden stehen, hat der kirchliche Cult Anklang und Würdigung gefunden. Man hat wieder zu verstehen angefangen, was die Kirche mit allen ihren Ceremonien und heiligen Handlungen will, man hat ihrer Bedeutung wieder nachgespürt, ihren Sinn entdeckt, ihren Werth anerkannt, ihre Gemüthlichkeit gefühlt und ihre Bedeutsamkeit ausgesprochen. Soll nun der katholische Priester

nicht das Recht haben, den ganzen Reichthum, der im kirchlichen Leben und seinen Formen liegt, vor den Augen der Welt zu enthüllen, den Sinn dafür in weiteren Kreisen aufzuschließen, die vielfach dem Ersterben nahe Empfänglichkeit dafür wieder aufzufrischen, und so einen neuen innigen Anschluß an die Kirche und ihr Leben zu vermitteln? Wer will es läugnen, daß der katholische Liturg in seinem Kreise hiezu nicht nur das Recht, sondern die Pflicht habe? Und der Schriftsteller sollte nicht Recht und nicht Pflicht dazu haben?

Wenn wir uns aber oben auf die Seite des Verfassers gestellt; und seine Auffassung der kirchlichen Handlungen als eine wohlberechtigte, von der Zeit geforderte und wahrhaft nützliche anerkannt haben, haben wir damit die Existenz von Mißbräuchen völlig geläugnet oder ihnen gar das Wort zu sprechen uns erkühnt? Solches liegt uns, und wie wir überzeugt zu seyn glauben, auch dem Herrn Verfasser ferne. Den Mißbräuchen soll das Wort durchaus nicht geredet werden; aber vieles ist als Mißbrauch bezeichnet worden, was es nicht ist, vieles ist als ganz verwerflich gebrandmarkt worden, an dem nur einige Nebensachen abzuschneiden waren; man hat, um das Unkraut gewiß zu bekommen, die ganze Anblümung ausreuten zu müssen geglaubt, und dann eine Verbesserung gemacht zu haben gewähnt. Wenn es aber wirklich besser werden soll; so müssen wir die Reformation bei uns selbst anfangen, sofort das uns vorliegende, kirchlich Gegebene zu verstehen suchen, die darin liegende gute Seite auffassen, benützen und anwenden; was aber dann noch als Mißbrauch übrig bleiben sollte, ohne daß seine Ab-

schaffung in das Bereich unserer Befugniß fiele, müßten wir freimüthig aussprechen und seine Abstellung dem Gewissen der competenten Behörde nahe legen, welche nur wenig gethan zu haben glauben wird, so sie nur die Mißbräuche entfernt, wenn sie nicht auch positiv Gutes an die Stelle derselben setzt. Denn nicht durch Niederreißen, sondern durch Aufbauen gelangen wir weiter und fördern das Werk.

Ein Freund Sailers hat die schönen Worte gesprochen: bevor man Jemand als Ketzer erklärt, sollte man vierzig Tage in Gebet und Fasten zugebracht haben. Sollte man nun wohl nicht erst nach langer und gründlicher Prüfung einen kirchlichen Gebrauch als Mißbrauch verkünden!

Doch, eilen wir zum Schlusse. Jedem Gebildeten, dem es Ernst ist, das katholische kirchliche Leben zu verstehen, die Bedeutung der kirchlichen Gebräuche zu erfassen, den Kern der symbolischen Handlungen zu enthüllen und in ihre tiefe und hohe Bedeutung einzudringen, empfehlen wir die hiemit angezeigte Schrift in der festen Ueberzeugung, daß er daraus reiche Befriedigung schöpfe. Vor Allem wird sie der katholische Geistliche, und wer es werden will, mit vielem Nutzen lesen, sie wird ihm das Verständniß der gottesdienstlichen Handlungen eröffnen und den Reichthum ihres erbauenden und erhebenden Inhalts ihm vor Augen führen, sie wird ihm tausend Winke an die Hand geben, wie er die Feste der Kirche zur christlichen Durchbildung seines eigenen Herzens und der ihm anvertrauten Gemüther benützen kann. Er wird manchfache Erbauung und Belehrung aus

diesem mit Anmuth, Geist und Innigkeit geschriebnen Buche schöpfen.

Hefele.

Der Primat des Pabstes in allen christlichen Jahrhunderten. Von Dr. Rothensee, geheimen Rath und Generalvikariatsdirektor des ehemaligen Bisthums Speier zu Bruchsal. Nach seinem Tode herausgegeben von Dr. Räß und Dr. Weis. Vier Theile in drei Bänden. Mainz, bei Florian Kupferberg. 1836—1838. 12 fl. 24 kr.

Ueber das Leben und Wirken des veteranen Kirchenmannes, welcher der Verfasser vorliegenden Werkes ist, theilte bald nach seinem Tode die Zeitschrift „der Katholik" einige Notizen mit, und die H. H. Herausgeber, sowohl des Katholiken, als der eben jetzt in Frage stehenden Schrift, haben auch der letztern diese Notizen vorgesetzt. Rothensee zeigt sich darin als einen von jenen Männern, welche in den bewegtesten und drangvollsten Zeiten der deutschen Kirche durch hervorragende Talente und Geschäftsgewandtheit sich ausgezeichnet, und an die Spitze einer verwaisten bischöflichen Curie gestellt, aus Kräften das Ihrige gethan haben, um unter den Wirren der Zeit doch einige kirchliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Rothensee ward im J. 1758 zu Nierstein, im Amte Osterode im Hannöver'schen geboren, hatte

seine theologischen und juridischen Studien in Hildesheim und Würzburg gemacht, wurde dann im J. 1782 in Hildesheim zum Priester geweiht und als Professor der Philosophie daselbst angestellt. Später erhielt er ein Canonikat am St. Guidostifte zu Speier, und wurde von dem speier'schen Fürstbischofe von Stirum 1785 „in Ansehung seiner besitzenden rühmlichen Eigenschaften", wie das Patent besagt, zu dessen Hofkaplan ernannt. Dieser Oberhirt bedurfte als Bischof und als Probst von Weissenburg wegen der vielfachen Zerwürfnisse und Verhandlungen, in die er verwickelt wurde, eines vielseitig gebildeten, unermüdlich thätigen und durchaus gewandten Mannes, der seine Correspondenzen in der deutschen, lateinischen, französischen und italienischen Sprache führen konnte. Und diesen Mann fand er an seinem Hofkaplan, der besonders in der Emser-Congreß-Angelegenheit und in der Münchner-Nuntiatur-Streitigkeit unablässig beschäftigt war. Seinem Fürstbischofe war er so unentbehrlich, daß er ihn auch auf seiner Flucht, als die Franzosen beim Ausbruche der Revolution auf das rechte Rheinufer eindrangen, nach Passau und Freisingen begleiten mußte, und bis zu dessen Lebensende ihm nicht von der Seite kam. Im J. 1786 wurde Rothensee zum geistlichen Rathe bei dem Generalvikariate zu Bruchsal befördert, und bei Organisirung der katholischen Kirchenkommission bis zu ihrer Auflösung als geheimer Kirchenrath angestellt. Vom Jahre 1811 bis 1827 stand er sofort dem Generalvikariate zu Bruchsal als Direktor vor. Seine Verdienste anerkannte ebensowohl die großherzoglich badische Regierung, die ihn zum Referendar in geistlichen Angelegenheiten ernannte, als auch das erzbi-

schöfliche Ordinariat von Freiburg, das ihn in einer sehr ehrenden Zuschrift zu seiner fünfzigjährigen Priesterjubelfeier beglückwünschte. Uebrigens hörte mit Errichtung des Erzbisthums Freiburg das Generalvikariat zu Bruchsal, und damit das Kirchenregiment Rothensee's auf. Bruchsal und der größere Theil des ehemaligen Bisthums Speier war seit 1802 an Baden gekommen, und sämmtliche badische Landestheile wurden jetzt dem neuerrichteten Landesbisthume einverleibt.

Die Zeit, welche Rothensee von den strengen Berufsarbeiten erübrigte, widmete er der theologischen Literatur, theils in Aufsätzen, die er besonders dem Katholiken zustellte, theils in Ausarbeitung selbstständiger Werke, so seiner Schrift über die alte Abendmahlslehre, durch Zeugnisse beleuchtet, Zweibrücken 1827, und des gegenwärtigen umfangsreichen Werkes. Der Abfassung des letztern hatte er die spätern Jahre seines Lebens ausschließlich zugewendet und es bis für den Druck vorbereitet. Da er aber selbst die Herausgabe nicht mehr erleben konnte (er starb im März 1835); so übergab er sein Manuskript den H. H. Räß und Weis, die sofort auch wirklich während der Jahre 1836 bis 1838 die Herausgabe besorgten. Diese versichern uns, Dr. Rothensee habe unter Beihülfe seiner Freunde mit unermüdlichem Fleiße mehr als ein Dezennium auf die Sammlung aller Zeugnisse verwendet, welche sowohl Katholiken, als Nichtkatholiken vom ersten Jahrhunderte an bis ins neunzehnte herein für den Primat abgelegt haben, er habe die Aechtheit dieser Zeugnisse geprüft, und was für und gegen die Beweiskraft derselben erhoben worden, mit Gewissenhaf-

tigkeit gewürdigt; er habe die ganze dahin einschlägige Literatur nachgelesen, und immer das Wichtigste, sey es zur Bestreitung oder Vertheidigung, angeführt, und mit seinen scharfsinnigen Bemerkungen begleitet.

Dieser Versicherung müssen wir auch durchaus Glauben schenken, denn in der That zeugt vorliegende Schrift von der umfassenden Gelehrsamkeit, von der ungemeinen Belesenheit und dem unermüdlichen Fleiße ihres Verfassers. Nur z. B. aus dem neunzehnten Jahrhunderte allein enthält sie mehr als 150 Zeugnisse für den Primat, von Christen aller Confessionen und Länder.

Die Einrichtung des Werkes ist folgende. Nach einer Einleitung von 22 Seiten werden die aus dem ersten christlichen Jahrhunderte herrührenden Zeugnisse für den Primat des römischen Bischofs angeführt. Der sogenannte erste Brief des römischen Clemens an die Corinther, der Pastor des Hermas und der Brief des Bischofs Ignatius von Antiochien an die Christen zu Rom, sind die Zeugen aus dem ersten Jahrhundert. S. 23—39. Hierauf folgen die Zeugnisse aus dem 2ten Jahrhundert, hier sind der Zeugen schon mehrere, Dionys von Corinth, Polykarp, Hegesippus, Irenäus, Tertullian und Andere. S. 40—69. Der erste Band umfaßt noch weiter die Zeugnisse aus dem dritten, vierten, fünften und sechsten Jahrhundert. Im zweiten Bande sind die Zeugnisse vom siebenten bis dreizehnten Jahrhundert inclus. enthalten. Die des vierzehnten bis siebenzehnten inclus. giebt uns die erste Abtheilung, die Zeugnisse aus dem achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert die zweite Abtheilung des dritten Bandes. Diese Menge von Zeugnissen

wird dann aneinander gestellt und bildet einen catalogus testium.

Daß eine solche Arbeit unverdienstlich sey, wird Niemand behaupten; ein solches Werk kann Manchen befriedigen, und Viele belehren. Es enthält viel Schönes und Interessantes und gewährt dem Historiker ein sehr reiches Material. Aber auf der andern Seite kann eine solche Behandlung die Ansprüche der Wissenschaft nicht befriedigen. Diese verlangt, daß der Primat in seiner historischen Entwicklung nachgewiesen, und auf diese Weise ideal reproduzirt werde. Es muß gezeigt werden, wie sich im Laufe der Zeiten, unter Einwirkung dieser und jener Verhältnisse, der Primat in der Kirche herausgebildet habe, und in wie weit diese Ausbildung dem Charakter der Zeiten entsprochen, für ihre Bedürfnisse gesorgt, ihre Anforderungen befriedigt habe. Nur ein solches Werk könnte den Titel führen: „der Primat des Pabstes in allen christlichen Jahrhunderten! Wenn nun aber das vorliegende Werk diesen Titel führt, so hat es ihn gewiß nur ungehöriger Weise mit dem für es passenderen vertauscht, der da heißen sollte: „Zeugnisse aus allen Jahrhunderten für den Primat."

Ueber den Werth solcher Zeugnisse, insbesondere einer solchen Masse von Zeugnissen mögen wohl Manche sehr verschieden urtheilen. Gewiß hätten nur literarische Notabilitäten, Männer von anerkanntem Rufe hier gehört werden sollen, oder was soll es für ein Gewicht haben, wenn anonyme oder obscure Skribenten auf die sogenannte Zeugenbank gesetzt werden? Was kann es unserer Sache helfen, wenn irgend ein protestantischer Pastor, der vielleicht von seinem Super-

intendenten gedrückt wird, sich nach einem Oberbischof sehnet? Wird die katholische Ueberzeugung vom Primate dadurch fester begründet, wenn wir wissen, daß der Hr. Dr. König zu Osterode die Aufstellung protestantischer Bischöfe und Erzbischöfe wünscht? Mit den testibus veritatis von Seite anderer Confessionen ist es überhaupt eine bedenkliche Sache, wie Jedermann weiß, und bei ihrer Anwendung trifft gar leicht der Fall ein: qui nimium probat, nihil probat. Wer möchte z. B. den lutherischen Kirchenhistoriker Schröckh für einen Zeugen des Primats gelten lassen? Wenn er es auch anerkennt, daß Petrus in Rom gewesen sey, so spricht er hier nur seine Ueberzeugung als Historiker aus, aber Schröckh war, wie ich ihn kenne, weit entfernt, für den Primat einzustehen, und würde gewiß eine abschlägige Antwort gegeben haben, wenn man ihn ersucht hätte, sich auf die Zeugenbank zu setzen. So wenig aber Schröckh's Urtheil über die Anwesenheit Petri in Rom ein Zeugniß für den Primat ist, ebensowenig ist Ackermann's entgegengesetzte Ansicht ein entscheidendes Zeugniß *gegen* den Primat. Schrökh und Ackermann entscheiden hierüber nicht, und die ganze Streitfrage ist auch nicht abgethan, wenn man, wie Herr Rothensee, sagt: „*Der H. Archidiakonus* (Ackermann) *muß wohl neuere geschichtliche Urkunden entdeckt haben, die unserem Schrökh unbekannt blieben, oder wenigstens reicher seyn an kritischem Takte, als Schrökh.*" Abgesehen davon, daß Letzteres eben keine Unmöglichkeit wäre, so ist in den angezeichneten Worten unseres Verfassers gewiß in der Hauptsache nichts gesagt und nichts bewiesen. Hier und an man-

chen andern Orten hat er es offenbar viel zu leicht genommen. Freilich erlebte er die neuen Controversen über diesen Punkt nicht mehr, aber die H. H. Herausgeber, meinen wir, hätten sich wohl darauf einlassen können, zumal öfters von dieser Sache im Buche die Rede ist. Auch wir sind der Ansicht: daß Petrus in Rom gewesen sey und dort den Martertod erlitten habe. Aber Schröckh ist uns dafür keine Auktorität, und wenn wir ihn auch für gelehrter und kritischer halten, als den H. Ackermann. Was als historische Thatsache gelten soll, muß historisch dokumentirt werden, dann gilt es.

Namentlich hätte auf die Unterstützung und Bewahrheitung der alleraltesten Zeugnisse für den Primat weit mehr verwendet werden sollen, als geschehen ist. Wenn z. B. der erste Brief des römischen Clemens an die Corinther als ein Zeuge für den Primat gebraucht werden will, so muß seine Aechtheit vertheidigt und nachgewiesen werden, wenigstens ist unumgänglich nöthig, daß auf jene Werke, worin dieß geschieht, z. B. von Wotton hingewiesen wird. Noch nöthiger ist dieß gewiß bei dem Briefe des B. Ignatius von Antiochien an die Römer, denn wer weiß nicht, wie viele Befehdungen die Ignatischen Briefe schon zu bestehen hatten? Hier ist nun freilich in den Anmerkungen zum Rothensee'schen Texte Einiges zur Erhärtung der Aechtheit jener Briefe beigebracht worden, aber die ganze Deduktion hält sich nicht auf dem Standpunkte der gegenwärtigen Untersuchung, sondern kämpft mit veralteten Feinden.

Noch weit unbefriedigender ist, was über den Pastor Hermae gesagt wird, um eine Stelle aus ihm als Zeugen

gebrauchen zu können. Hätte denn nicht untersucht werden sollen, in welche Zeit, ja in welches Jahrhundert diese Schrift fallen, und wie weit die fragliche Stelle aus dem Pastor etwas für den Primat beweise?

Fast unbegreiflich ist, wie gesagt werden konnte, der römische Clemens habe den hl. Dionys am Ende des ersten Jahrhunderts als Missionär nach Gallien geschickt, und auch dieß beweise für den Primat. Wer in aller Welt hält denn das für eine beglaubigte Thatsache? Etwa, weil es Metaphrastes erzählt? Das ist ja fast, als ob es Münchhausen erzählte. Und wenn es auch wahr wäre, wäre es doch kein Beweis für den Primat des Pabstes, so wenig es ein Beweis für den Primat der Basler Bibelgesellschaft ist, wenn diese einen Missionär nach Ostindien sendet.

Doch genug hievon. Wir wollten uns damit an den Manen des seligen Rothensee nicht vergreifen, wollten aber auch den Anforderungen der Wissenschaft das Wort reden. Wir gestehen dabei gerne, manches Schöne in diesem Werke gefunden zu haben, und heben als ein Beispiel hievon den Ausspruch des Protestanten Brown (B. III. Abth. 2. S. 754.) aus, welcher sagt: „Auf den Pabst, dem wir schon als einem weltlichen Fürsten Ehrerbietung schuldig wären, zu schmähen, ist dem allgemeinen Gesetze der Liebe entgegen. Bei dem Pöbel können dergleichen Schmähreden Beifall finden, aber bei Verständigen nicht."

Heinrich Grégoire, (ehemaliger) Bischof von Blois und Haupt des constitutionellen Clerus in Frankreich, nach seinen eigenen Denkwürdigkeiten geschildert von M. Gustav Krüger, Pfarrer in Schenkenberg. Mit einer Vorrede von Dr. Karl Hase, K. R. u. Prof. in Jena. Mit dem Bildnisse Grégoire's. Leipzig, 1838. bei Breitkopf u. Härtel. 412 S. in 8. 3 fl. 30 kr.

Wem sollte der Name Heinrich Grégoire unbekannt seyn? Die Aeltern unter uns haben ihn in der Zeit seines Glanzes gesehen, die Jüngeren kennen ihn aus der Geschichte, ihn, den Revolutionär und Bischof.

Sechs Jahre nach seinem Tode erschienen seine Memoiren, mit einer panagyrischen Lebensgeschichte von Carnot, dem Sohne des gleichnamigen republikanischen Generals, zu Paris 1837 *). Schon vor dem Erscheinen dieser Memoiren hatte sich Herr Pfarrer Krüger mit der Geschichte Grégoire's beschäftigt, und griff nun hastig nach den eigenen Memoiren dieses merkwürdigen Mannes. Nachdem er sich aus dem ganzen Gehalte des Buches überzeugt hatte, daß es kein täuschendes Produkt der jetzt in Paris so vielgeschäftigen Memoirenfabriken sey, legte er es einer eigenen Biographie Grégoire's zu Grunde, die wir hier vor uns haben,

*) Mémoires de Grégoire, ancien évêque de Blois, précédés d'une notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot. Paris, Dupont. 1837. II. Tom.

und welche Dr. Hase, ein Jugendfreund des Verfassers mit einem freundlichen Vorworte begleitet hat, wie er es denn auch gewesen ist, der den „stillen Landpfarrer" zur Unternehmung dieser Arbeit ermunterte.

So wenig wir nun Apologet des revolutionären Bischofs von Blois seyn möchten, so zögern wir doch nicht, alle Freunde der Kirchengeschichte auf diese Biographie desselben aufmerksam zu machen, denn gewiß gehörte Grégoire, wie Dr. Hase sagt, zu jenen Menschen, in denen ihr Zeitalter oder eine bestimmte Richtung desselben gleichsam persönlich geworden ist. Grégoire ist der Repräsentant jener Katholiken und katholischen Geistlichen, die mit der französischen Revolution Bündniß geschlossen haben, und das katholische Kirchthum in Frankreich erhalten wollten, selber von der Kirche verworfen und geächtet. So ist Grégoire eine historisch merkwürdige Person, eine der wichtigsten Erscheinungen in der französischen Revolution, ein Zeuge ihrer Verirrungen im kirchlichen, wie im politischen Leben.

Wir glauben darum unsern Lesern einen nicht unangenehmen Dienst zu erweisen, wenn wir aus vorliegendem Buche eine biographische Skizze jenes Mannes ausheben. Wir erreichen damit zugleich den weiteren Zweck, den wir uns vorgesetzt haben, die Freunde der Geschichte und Kirchengeschichte in unparteiischer Weise auf diese Schrift aufmerksam zu machen, welche, obgleich in ihren Raisonnements von uns seltener gebilligt, wegen des historischen Materials aller Beachtung werth ist.

Heinrich Grégoire wurde am 4. Dezember 1750 zu Vebo, einem kleinen Dorfe unweit Lüneville geboren. Seine Eltern waren arme, einfache Landleute, denen er stets die treueste Anhänglichkeit für die ihm von ihnen gewordene fromme Erziehung bewahrte. Seine Erziehung und Vorbereitung für den geistlichen Stand empfieng er zu Nancy im Jesuitencollegium. Nach vollendeten Studien wurde er bei dem Jesuitencollegium zu Pont-à-Mousson als Lehrer angestellt, und hier veröffentlichte er, in einem Alter von 23 Jahren, seine erste Schrift, eine Lobrede auf die Dichtkunst, welche von der Akademie zu Nancy gekrönt worden war, auf die er aber später nicht viel Werth legte. Bald nachher trat er ganz in den geistlichen Stand über, für den er die wärmste Begeisterung im Herzen trug, und wurde erst Vikar und bald nachher Pfarrer zu Embermesnil, einem Dorfe unweit seiner Heimath. Hier scheint er eine sehr segensreiche Wirksamkeit ausgeübt zu haben, wenigstens bewahrten ihm seine ehemaligen Pfarrkinder fortwährend ein freundliches und dankbares Andenken. Als Pfarrer beschäftigte sich G. eifrig mit Studien, und mehrere Reisen in Lothringen, in der Schweiz und in Deutschland sollten seine Bildung vollenden. Was aber den stillen Landpfarrer berühmt machte, war seine von der Akademie zu Metz gekrönte Preisschrift: Versuch über die physische, moralische und bürgerliche Wiedergeburt der Juden, die im J. 1788 (8. 300 S.) erschien. Hier zeigte sich G. als einen warmen und beredten Anwalt der so lange unterdrückten Nation, die von allen Seiten her ihm ihre Dankbarkeit durch Zuschriften bezeugte.

Jetzt ward G. zum Abgeordneten der Geistlichkeit aus der Baillage Nancy für die Ständeversammlung im J. 1789 erwählt. Kaum in Versailles angekommen, schloß er sich an die Gegner der Regierung, des Adels und der hohen Geistlichkeit an, regte durch Flugschriften die übrigen bürgerlichen Geistlichen in der Ständeversammlung auf, und bewirkte, daß sie von der Bank der Geistlichkeit sich trennten und mit dem sogenannten dritten Stande vereinigten, wodurch dieser die Oberhand erhielt und sich auf den Vorschlag des Abbé Sieyes zur Nationalversammlung constituirte. Grégoire ward Mitglied des sogenannten Bretagnischen Club's, aus dem die Jakobiner hervorgegangen sind, und S. 27 ist zu lesen, durch welches trügerische Mittel diese Clubisten die Opposition gegen die Regierung förderderten. Grégoire ward nun Secretaire der Nationalversammlung und hielt wiederholt heftige Reden gegen die Regierung. Am 12ten Juli 1789, als sich eben der Pöbel rüstete, das Invalidenhaus und die Bastille zu erstürmen, nahm G. zum erstenmal den Präsidentenstuhl ein, und ermunterte in einer 62stündigen Sitzung die erschreckten Deputirten zu neuer kecker Opposition. Von nun an nahm die Revolution einen rascheren Gang. Am 4ten August war das ganze Feudalsystem nebst allen Privilegien aufgehoben, und, besonders durch Zuthun Grégoire's, die Einleitung zu großen kirchlichen Veränderungen gemacht. Sofort nahm G. den lebhaftesten Antheil an dem Verfassungswerke, dem er einen christlicheren, aber auch noch mehr republikanischen Anstrich zu verschaffen vergebens bemüht war. Während jedoch Paris und die Provinzen mit Gräuelthaten erfüllt wurden,

schwazte die Nationalversammlung und auch Grégoire, allen Unordnungen ruhig zusehend, in weitläufigen Reden über die Bestimmung der Menschenrechte und über die Eintheilung der Bürger in aktive und nichtaktive. Weiter protestirte G. gegen das absolute Veto des Königs, setzte es durch, daß ein im Namen des Königs verfaßter Ministerialbericht in der Nationalversammlung nicht verlesen werden durfte, stimmte gegen die Civilliste, und zeigte bei jeder Gelegenheit seinen bittern Haß gegen das Königthum, der sich besonders in seinem wahnwitzen Vorschlage, den König zu pensioniren, kund gab. Grégoire anerkannte nur Einen Souverain, das Volk. Von dem Hochmuthe, der ihn als Präsidenten der Nationalversammlung dem Könige gegenüber aufblähete, zeugt S. 35. Daß G. ein Mitglied des Jakobinerclubs gewesen sey, wird S. 38. erzählt, und Grégoire rühmt von dieser Gesellschaft: „ihre Liste war mit den achtungswerthesten Namen geziert, welche die innigste Vereinigung der Tugend und Einsicht darstellten, und ihre Sitzungen waren ein fortwährender Lehrcursus der gesunden Politik" (?). Der alte Revolutionär beschreibt dann die perfide Taktik seines Clubs, um seine Plane durchzusetzen, ohne daran zu denken, wie wenig diese Taktik mit seinen vorangehenden Lobeserhebungen der Jakobiner harmonire. Vom Jahre 1792 gefallen übrigens auch ihm die Jakobiner nicht mehr.

Rühmen müssen wir es, daß Grégoire als Anwalt der Neger in den französischen Colonien auftrat, und in verschiedenen Schriften und als Präsident einer besondern

Gesellschaft ihre Sache führte, nicht geschreckt durch die Menge der Feinde, die ihm dieß zuzog.

Einen bedeutenden Antheil hatte G. an der großen Umwandlung, welche der geistliche Stand in Frankreich erfuhr. Schon am 4ten August 1789 hatte sich Grégoire und mit ihm manches andere Mitglied der Nationalversammlung für Ablösung der an die Geistlichen zu entrichtenden Zehnten u. d. gl. ausgesprochen. Am 10ten August desselben Jahres ward diese Sache wieder aufgenommen. Aber Grégoire und seine Freunde konnten nicht durchsetzen, daß den Geistlichen eine Entschädigung für den aufgehobenen Zehnten gereicht ward, sie mußten sich mit Versprechungen begnügen; und durch Einen Federstrich verlor der französische Clerus siebenzig Millionen Franken jährlicher Einkünfte. Großartig ist die Rede, welche der Erzbischof von Paris bei dieser Gelegenheit in der Nationalversammlung hielt S. 53. Außer dem Zehnten wurden auch die Accidenzien, die Deports (Abgaben der Geistlichen an den Bischof), und die päbstlichen Annaten abgeschafft, und die Häufung der Pfründen auf Einem Haupte (über 3000 Livres) verboten.

Die Finanznoth des Staates forderte bald neue Opfer, und auf den Vorschlag des Erzbischofs von Paris ward durch ein Dekret der Nationalversammlung die Einschmelzung aller überflüssigen Kelche und Kirchengeräthschaften angeordnet. Dieses Zuvorkommen des Clerus brachte die revolutionäre Partei in einige Verlegenheit, es mußte undankbar scheinen, nach so großen Opfern des Clerus demselben noch Alles zu nehmen. Doch der revolutionäre Bischof von Autun half seiner Partei aus der Noth, und nahm die Schande auf sich,

am 10ten October mit seiner berüchtigten Motion aufzutreten: es sollten alle Güter des Clerus für Eigenthum der Nation erklärt, eingezogen, und damit die Staatsschuld getilgt werden. Sofort erließ die Nationalversammlung am 21. Novbr. das Dekret: „Die Nation hat das Recht, über alle Kirchengüter zu disponiren, übernimmt aber dafür die Verpflichtung, für die Unkosten des Gottesdienstes, für die Unterhaltung der Geistlichen und für die Unterstützung der Armen auf schickliche Weise Mittel und Rath zu schaffen." Welchen Antheil Grégoire an diesen Vorgängen und Beschlüssen hatte, erfahren wir nicht, dagegen sehen wir, daß Talleyrand, mit all' diesem noch nicht zufrieden, neue Vorschläge zur Beraubung des Clerus machte, und von der hinterlistigen Beredsamkeit Mirabeau's unterstützt wurde.

Am 11ten Februar 1790 ward das Mönchthum in Frankreich aufgehoben, den Mönchen Pensionen zugesichert, aber nicht immer gegeben. Schaarenweise stürzten sich jetzt Mönche in die Welt und in das Revolutionsleben, und wurden nicht selten die wildesten Schreckensmänner, z. B. Fouché.

In demselben Jahre ward die Frage wegen des Kirchenguts aufs Neue besprochen. Daß es Nationalgut sey, stand bereits fest, es handelte sich aber jetzt um seinen Verkauf und um die Besoldung der Geistlichkeit. Grégoire eröffnete am 11ten April 1790 die Debatte, erklärte eine ausschließliche Geldbesoldung aller Geistlichen für bedenklich, und nahm wenigstens für die Pfarrer und Vikare auf dem Lande eine Felddotation in Anspruch. Er machte auf die Unsicherheit einer baaren Besoldung bei den Wechselfällen des Staates, so wie auf die Veränderlichkeit des Geldwerthes aufmerksam,

und wies auch auf den Nutzen hin, den der Ackerbau von der Beschäftigung der Geistlichen damit ziehen könnte. Doch umsonst. Am 14ten April wurde festgesetzt: 1) alle geistlichen Güter gehen vom laufenden Jahre an an die Verwaltung der Departements über; 2) alle Geistlichen werden blos in Geld besoldet, nur die Landpfarrer behalten provisorisch die Selbstadministration und liefern den Mehrbetrag an die Departementscassen ab; 3) mit Anfang des neuen Jahrs hört die Hebung aller Art von Zehnten auf; 4) die Nation setzt für die bisher aus den Kirchengütern bestrittenen Leistungen eine hinreichende Summe aus. — Sofort wurden Kirchengüter für 3000 Millionen Franken verkauft. Aber bevor den Geistlichen eine Entschädigung, ja nur ihr Lebensunterhalt gereicht wurde, sollte zuvor die Constitution des Clerus festgesetzt werden. Eine Commission, deren Berichterstatter Martineau, Deputirter von Paris, war, brachte einen Entwurf hierüber ein, der eine neue Circumscription der Diözesen, neue Begrenzung der Pfarreien, Wiederherstellung der Wahl der Geistlichen durch das Volk, und die Besoldungsangelegenheiten enthielt. Am 29. Mai 1790 begann die Verhandlung. Die Geistlichkeit in der Nationalversammlung sprach dieser das Recht ab, solche Aenderungen vorzunehmen, das könne nur eine Nationalsynode thun. Deßungeachtet erklärte sich die Nationalversammlung für competent. Es wurde nun beschlossen; 1) jedes bürgerliche Departement solle von nun an auch eine kirchliche Diözese unter einem Bischofe bilden; 2) alle Jurisdiktion auswärtiger Bischöfe soll aufgehoben seyn, unbeschadet der Gemeinschaft mit dem Pabste, was auf Grégoire's ausdrückliches

Verlangen beigefügt wurde, (doch konnte er seinen Antrag auf ausdrückliche Anerkennung der Primatialrechte nicht durchsetzen); 3) die Bischöfe sollen Pfarrer ihrer Kathedralkirchen seyn, die Pfarrer der Nebenkirchen ihr Senat; 4) alle Titularstellen sollen aufgehoben seyn; 5) die Bischöfe sollten fortan von dem Volke gewählt werden, und zwar von denselben Wählern, welche die Glieder der Departementsversammlungen zu ernennen hätten, (auch dagegen sprach G.), der Gewählte habe bei seinem Metropoliten die canonische Bestätigung nachzusuchen, vor der Consekration muß er in Gegenwart der Municipalität, des Clerus und des Volkes der ihm anvertrauten Heerde heilige Sorgfalt, und der Nation, dem Gesetze und dem König Treue schwören; 6) die Pfarrer sollen durch die Distriktsversammlungen gewählt werden; 7) der Erzbischof von Paris sollte 50,000, jeder andere Erzbischof 20,000, die Bischöfe 12,000 Livres Besoldung erhalten, ein Pfarrer in Paris 6000, in den übrigen Städten nach Maßgabe der Bevölkerung 4000, 3000, 2400, 2000, ein Pfarrer auf dem Lande 1800—1200. Abermal erhob sich Grégoire für Feldbesitz der Landpfarrer, aber auch nicht Ein Morgen wurde ihnen gestattet.

Dieß ist die am 12ten Junius 1790 erlassene Constitution des französischen Clerus, die so lange die Geistlichkeit gespalten hat. H. Krüger glaubt, daß in ihr die Grenzen der Staatsgewalt durchaus nicht überschritten worden seyen. Ein genauerer Blick in das Kirchenrecht würde ihn gewiß eines Andern belehrt haben. Wo in der Welt kann eine Ständeversammlung das Recht haben, eine neue Circumscription der katholischen Bisthümer, ohne Vertragung mit

dem katholischen Kirchenoberhaupte anzuordnen, wie kann sie einseitig eine neue Wahlart der Bischöfe und Pfarrer einführen, wie die dem Pabste zustehende Confirmation der Bischöfe aufheben? Kann weiter eine Ständeversammlung oder eine Regierung die bestehenden Domkapitel aufheben, kann sie durch einen Federstrich 53 Bisthümer *) vernichten? Und wie konnte überhaupt hier von der Staatsgewalt gesprochen werden, da man weiß, daß eine revolutionäre Ständeversammlung dem guten König Ludwig XVI. durch Einschüchterung seine Zustimmung zu dieser Constitution abtrozte?

Am 2ten Januar 1791 sollten nun alle Geistlichen, die Mitglieder der Nationalversammlung waren, den Eid auf die neue Constitution des Clerus ablegen. Alles schwieg. Da trat Grégoire auf, sprach die Gründe aus, die ihn zur Eidesleistung bestimmten, und leistete als der Erste den verlangten Eid; ihm folgten 80 Pfarrer und 4 Bischöfe. Daß H. Krüger diesen Schritt nur loben kann, ist aus dem Vorausgehenden ersichtlich, wie er ihn aber mit andern Eidesleistungen katholischer Geistlichen auf Staatsverfassungen zusammenstellen mag, ist unbegreiflich. So lange eine Staatsverfassung die Grundsätze der katholischen Religion und Kirche nicht verletzt, kann gewiß jeder Geistliche getrost den Eid auf diese Verfassung leisten, von Seite der Kirche waltet wenigstens kein Hinderniß ob. Aber bei der neuen französischen Constitution war die Sachlage wesentlich eine an-

*) Vor der Constitution gab es in Frankreich 136 Bisthümer, durch sie wurde die Zahl derselben, den Departements entsprechend, auf 83 herabgesetzt.

dere, denn durch sie waren Grundsätze des katholischen Kirchenrechts direkt verletzt.

Von nun an gab es geschworene und nicht geschworene Priester in Frankreich (assermentés und insermentés), und die Leiden der letztern waren zahllos, noch größer ihr Heroismus *). Wer den Eid nicht schwur, wurde betrachtet, als habe er auf seine geistliche Stelle resignirt, und der Eidweigernden waren so viele, daß die Nationalversammlung bereits fürchtete, das seiner Seelsorger beraubte Volk möchte schwierig werden. Um die geistlichen Stellen wieder besetzen zu können, griff man darum jetzt auf Mirabeau's heuchlerisch-frömmelnden Antrag nach den jungen Geistlichen und den pensionirten Mönchen, und die Nationalversammlung erließ am 21sten Januar 1791 eine Belehrung an das Volk über die bürgerliche Constitution des Clerus, um das Mißtrauen gegen die neuen Geistlichen zu verscheuchen. Bald fieng man an, den eidweigernden Geistlichen die versprochenen Pensionen zu entziehen, und nicht lange, so sah Frankreich einen großen Theil seines Clerus im Auslande Schutz suchen. Viele bischöfliche Stühle wurden auf solche Weise als erledigt betrachtet, und die Bürger der Städte, denen nach dem neufranzösischen Rechte die Bischofswahl zustand, machten alsbald davon Gebrauch **). So

*) Siehe hierüber: die christlichen Helden in der französischen Staatsumwälzung. Aus dem Französischen übersetzt von A. Räß und N. Weis, (damals) Professoren zu Mainz. Mainz, 1820.

**) Die kirchlich gesinnten Einwohner verschiedener Städte woll-

ward Grégoire für Blois und für Mans zum Bischofe erwählt, und er zog Blois vor. Grégoire war nun Bischof von Blois, aber der rechtmäßige Bischof dieser Diözese, H. von Themines lebte noch, und hatte nicht resignirt. Grégoire blieb noch in Paris bis zum Schluß der constituirenden Versammlung. Für den neuen Bischof war noch manches zu thun. Nach der Flucht Ludwigs war er es, der laut verlangte, die Unverletzlichkeit der Person des Monarchen solle aufgehoben, und dem Könige der Prozeß gemacht werden. In der Nationalversammlung selbst erregte dieß Benehmen des neuen Bischofs gerechte Indignation, er aber hat noch in seinen alten Tagen mit ewig junger Verstocktheit freudig auf diese seine Großthat zurückgeblickt, der Erste gewesen zu seyn, der das Unglück des edlen Ludwigs, seines Fürsten und Herrn, verlangte, und der seine Stellung als Bischof dazu mißbrauchte, seine Diözesanen in einem öffentlichen Schreiben zur Revolution aufgefordert zu haben.

Am 30sten Sept. 1791 wurde die sogenannte constituirende Nationalversammlung aufgelöst und die gesetzgebende trat an ihre Stelle. Kein Mitglied der früheren Versammlung durfte in die neue eintreten, so hatte die Nationalversammlung selber beschlossen. Grégoire begab sich jetzt in seine Diözese, und wirkte, wie wir lesen, als eifriger Bischof. Seine Reden sollen ebenso religiös als revolu-

---

ten übrigens keinen Theil an solchen Wahlen haben, sie wußten, wie jeder Katholik, daß für eine nicht erledigte Diözese kein Bischof zu wählen sey. Vgl. die eben angeführte Schrift S. 316.

tionär gewesen seyn, und viele seiner Diözesanen hiengen mit aller Hochachtung an ihrem Bischofe. Und doch war seine Mission keine kirchliche, und nicht durch die rechtmäßige Thüre ist er in den Schaafstall gekommen. Eine seiner Hauptsorgen, sagt Grégoire selbst, sey die Wahl seiner Generalvikare gewesen, und doch wählte er den schändlichen Kapuziner Chabot, dieses Scheusal unter den Revolutionsmännern, gegen den Marat ein Heiliger seyn konnte. Wir wollen zu Grégoire's Ehre glauben, daß der revolutionäre Eifer Chabot's und seine heuchlerische Kunst die Augen des Bischofs berückt hatte, der kein solches Ungeheuer zu seinem geistlichen Gehülfen bestellen wollte.

Von dem tiefen und bittern Hasse Grégoire's gegen das Königthum gibt S. 136 und 137 Zeugniß. Grégoire willigte in die Abstellung des St. Ludwigsfestes, und in die Absetzung des hl. Ludwigs, als Kirchenpatrons von Blois ein, weil — Ludwig ein König gewesen. Daß aber H. Krüger seinem Helden S. 136. den Ausdruck: Die Heiligen anbeten, in den Mund legt, das möchte weder für seine theologische Erudition, noch für seine Sorgfalt, überall den Sinn der Worte Grégoire's genau wiederzugeben, das glänzendste Zeugniß seyn.

Während G. in seiner Diözese war, wurden am 10ten August 1792 die Tuillerien geplündert und dem Könige, der sich in die Nationalversammlung geflüchtet hatte, von dieser seine Absetzung angezeigt. Sein weiteres Schicksal sollte der zu berufende Nationalconvent entscheiden. Mit großer Freude nahm G. diese Nachrichten auf, und suchte seine Diözesanen für die Republik zu begeistern.

Am 21sten September 1792 eröffnete der Nationalconvent seine Sitzungen. Auch Grégoire war Mitglied dieser königsmörderischen Versammlung, und erklärte gleich Anfangs seinen Freunden, daß er auf völlige Abschaffung der Königswürde und auf Gründung der Republik antragen würde. Doch Collot d'Herbois kam ihm mit diesem Antrage zuvor, und wurde von Grégoire aus allen Kräften unterstützt. Das Königthum ward in Frankreich abgeschafft, und G. freute sich darüber so sehr, daß er mehrere Tage, wie er schreibt, nicht essen und nicht schlafen konnte. Weiter war dann G. einer von denen, welche verlangten, daß der mißhandelte Ludwig vor Gericht gestellt werde, und er war es, der ein furchtbares Gemälde von den sogenannten Verbrechen des Königs vor dem Convente entfaltete. Und wenn auch G. seinen Widerwillen gegen die Ermordung des Königs auf das feierlichste erklärte, so war es nur Abscheu vor der Barbarei der Todesstrafe überhaupt, was ihn dazu bestimmte. Aber das Schuldig hat auch er über seinen Fürsten gesprochen, und obgleich zu jener Zeit abwesend, um in dem eroberten Savoyen die republikanische Ordnung einzuführen, hat er sich doch beeilt, seine Zustimmung zur Verurtheilung des Königs schriftlich dem Nationalconvente zuzuschicken d. d. Chambery, d. 20. Jan. 1793. Nachdem G. das Herzogthum Savoyen in das Departement des Montblanc umgestaltet hatte, organisirte er aus der Grafschaft Nizza und dem Fürstenthume Monaco das Departement der Seealpen, und suchte in Flugschriften benachbarte Gegenden zu revolutioniren. Nach sechs monatlicher Abwesenheit kehrte G. von seiner (apostolischen?) Mission wieder in den Con-

vent zurück, welcher unterdessen seine Schrecken zu entfalten begonnen hatte. G. kam eben recht, um den Sturz der Girondisten (am 31. Mai 1793) mit anzusehen, und eben auf dem Präsidentenstuhle sitzend, hielt er an das blutgierige Volk eine schmeichlerische Rede, durch die er vergebens die Mordlust zu besänftigen suchte. Die Abgeordneten der sogenannten freien Nation waren unter die schreckliche Herrschaft des Pariser Pöbels gerathen, und mußten es erleben, daß der Commandant der Pariser Bürgergarde, Henriot, seine Kanonen gegen sie richten ließ.

Wie weit die Revolution um diese Zeit gediehen war, zeigen die Ereignisse vom 7ten Novbr. 1793. Der geschworne Erzbischof von Paris, Gobel, erklärte im Convente, daß er aufhöre ein Christ zu seyn, und in Zukunft keine andere Religion als die des Patriotismus und der Freiheit mehr anerkenne. Mehrere Geistliche folgten seinem Beispiel und auch Grégoire ward aufgefordert, gleiches zu thun. Aber er wies dieß mit Abscheu zurück und erklärte öffentlich seine Anhänglichkeit an die Religion. Wohl zwanzigmal wurde er in seiner Rede durch wildes Gebrüll unterbrochen, und nachdem er sie geendigt, wie ein Verpesteter von den übrigen Conventsmitgliedern geflohen. Ihm aber war es mit seiner Rede wahrhaft Ernst gewesen, denn in seinen Gedanken waren Christenthum und Demokratie coincidirende Begriffe. Von nun an war G. vielen Gefahren ausgesetzt, er wurde an öffentlichen Orten beschimpft, in den Clubs denuncirt und durch angeschlagene Pasquille der Wuth des Pöbels als Opfer bezeichnet. Täglich lief er Gefahr, ins Gefängniß und von da zum Schaffote geführt zu werden.

Seine hier um der Religion willen bewiesene Standhaftigkeit mag uns einigermaßen mit seinen übrigen Fehlern aussöhnen.

Doch Grégoire's Widerstand blieb fruchtlos. Der christliche Gottesdienst ward abgeschafft, und am 20. Brumaire das erste Fest der Vernunft in der alten Notre-Dame-Kirche zu Paris gefeiert. Aber G. gieng noch immer in seinem violetten Talare in den Convent und bestieg in ihm auch den Präsidentenstuhl, so oft er ihn einzunehmen hatte. Selbst Danton und Robespierre billigten seine Festigkeit, und wahrscheinlich schützte ihn dieß vor dem Tode.

Am 21sten Dezbr. 1794 trat G. mit seiner berühmten Rede über die Freiheit des Gottesdienstes auf, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurde. Aufs Neue reizte er damit die Wuth der Bergpartei, aber alle Bessergesinnten zollten ihm Beifall, und am 21. Febr. 1795 wurde die Freiheit des Gottesdienstes wieder decretirt. Im Vereine mit andern geschwornen Bischöfen wirkte nun G. zur Wiederherstellung der Religion und der Diözesen. Unter seiner Leitung entstand eine Gesellschaft der christlichen Philosophie, und eine religiöse Zeitschrift, die „Jahrbücher der Religion;" zahlreiche Hirtenbriefe giengen von ihm aus, und sollten den religiösen Sinn wiederbeleben. Auch Wissenschaften und Künste fanden an G. ihren Fürsprecher, der hier das gerade Gegentheil von seinem Generalvikar Chabot war. Dieser Kapuziner hatte Aufhebung aller gelehrten Anstalten verlangt, damit es auch keine Aristokratie der Gelehrten geben möge. Die Revolution hatte seinem Worte gefolgt, ihn selbst aber (4. April 1794) gemordet. Mehrere Bibliotheken giengen in

Frankreich in Brand auf, und etwas zu lernen, galt für staatsgefährlich. Nach Robespierre's Sturz aber nahm sich G. mit aller Kraft der Künste und Wissenschaften an, und suchte ihre Trümmer aus dem allgemeinen Schutte hervor; neue gelehrte Anstalten erhoben sich, die dem Brande entgangenen Bibliotheken wurden wieder geordnet, die Gelehrten fanden Unterstützung und Sicherheit, und besonders trat durch Grégoire's Thätigkeit das Nationalinstitut in's Leben. G. bemühte sich auch, eine allgemeine Gelehrtenverbindung zu stiften, und stand selbst mit einer Menge literarischer Notabilitäten in Briefwechsel.

Nach Auflösung des Convents am 26sten October 1795 trat Grégoire unter der Direktorialregierung in den Rath der Fünfhundert ein, mit seinem feurigen Republikanismus eine ziemlich isolirte Erscheinung. Sein Einfluß hatte merklich abgenommen, doch wirkte er noch mit Eifer für die Wiederherstellung des katholischen Cultus und für die Reinigung des Clerus von solchen Individuen, die während der Revolution Verbrechen begangen, oder sich verheirathet hatten. An dem im Jahre 1797 in Paris versammelten Nationalconcil hatte er thätigen Antheil, organisirte mehrere Diözesen und war für ihre Wiederbesetzung thätig.

Im J. 1797 erlosch Grégoire's Mandat als Repräsentant und nun traten seine Feinde kühner gegen ihn auf. Sein Gehalt ward ihm entzogen, und die Noth trieb ihn, seine Bibliothek zu verkaufen. Endlich gab man ihm doch die Stelle eines Conservators bei der Arsenalbibliothek, und bald wurde er auch wieder in den Rath der Fünfhundert gewählt.

Im Jahre 1799 unter der Consularregierung wurde G. Präsident des sogenannten gesetzgebenden Körpers. Auch er glaubte in Bonaparte den Begründer der Nationalfreiheit zu sehen, fand sich aber bald schmerzlich getäuscht, besonders als der erste Consul die Sclaverey auf Domingo wieder herstellte. Seine nun beginnende und stets fortgeführte Opposition gegen die Plane Napoleons brachte ihn um die Gunst des neuen Gewalthabers. Unterdessen waren viele von den emigrirten Geistlichen nach Frankreich zurückgekehrt, und um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen, erließ Grégoire mit Bonaparte's Zustimmung den Aufruf zu einem zweiten Nationalconcil, das er auch am 29sten Juni 1801 eröffnete. Allein dieses Concil erreichte schnell sein Ende, da Bonaparte unterdessen mit dem Pabste ein Concordat geschlossen hatte. Diesem Concordate zu Folge sollten alle Bischöfe, geschworne und ungeschworne, freiwillig auf ihre Sitze resigniren und dann eine neue Wahl angeordnet werden. Nur so glaubte man die Fehde zwischen den beeidigten und nichtbeeidigten Prälaten beilegen zu können. Vierunddreißig von den emigrirten Bischöfen verweigerten ihre Resignation, die übrigen aber und die sogenannten constitutionellen Bischöfe entsagten ihren Würden. H. Krüger rechnet den letztern diesen Schritt zum großen Lobe an, besonders da sie in possessione gewesen seyen. Aber waren sie nicht auch in periculo Alles zu verlieren, da der Pabst ihre uncanonische Bestellung nicht anerkennen konnte, und der Consul aus Politik Nachgiebigkeit gegen Rom zeigen mußte?

Grégoire's kirchliche Laufbahn hatte mit diesem Schritte ein Ende, er wurde nicht wieder zum Bischofe gewählt, denn

Bonaparte hatte das Wahlrecht. Grégoire aber tröstete sich mit dem Bewußtseyn, während der Gräuel der Revolution das katholische Kirchthum in Frankreich gerettet zu haben. Seine Resignationsurkunde ist vom 8. Octbr. 1801 datirt. Die eidweigernde Geistlichkeit errang jetzt wieder den Sieg und unter dem Cultusminister Portalis wurden fast alle geschwornen Priester bei Stellenbesetzungen übergangen. Grégoire führte zwar noch immer die Sache seiner Genossen, aber sein Einfluß hatte aufgehört, und die rückkehrenden Emigranten verfolgten ihren Sieg nicht ohne Heftigkeit. Während Pius VII. in Paris war, sollte G. dem Pabste vorgestellt werden, Pius wünschte es selber, wollte aber Grégoire'n nur als Senator, nicht als Bischof empfangen, und so unterblieb der Besuch. Dafür schrieb G. an den Pabst, aber zu einem Widerrufe seines auf die bürgerliche Constitution des Clerus vom J. 1791 geleisteten Eides ließ sich der alte Republikaner nicht bewegen.

Grégoire war seit dem 23. Decbr. 1801 Senator, und mißbilligte und widerrieth als solcher jeden Schritt zur weiteren Erhebung Napoleon's. Bei der neuen Adelsverleihung ward auch er zum Grafen erhoben, und nahm diesen Titel an, ohne je von ihm vor der Restauration Gebrauch zu machen. Als Senator stimmte er gegen die Wegnahme des Kirchenstaates und gegen die Ehescheidung Napoleon's, zog sich aber, da er nicht mehr Anklang finden konnte, immer mehr von dem politischen Schauplatze zurück, und beschäftigte sich mit literarischen Arbeiten und mit Reisen. Doch ließ er den Plan nicht aus dem Auge, für Absetzung Na-

poleon's thätig zu seyn, und war einer der Ersten, die im Senate hiefür stimmten 1814.

Unter der Restauration ward G. aus dem Senate, der jetzt den Namen Pairskammer erhielt, ausgeschlossen, und arbeitete jetzt, von allen Staatsgeschäften zurückgezogen, an einem Projekte zur Vereinigung der griechischen mit der katholischen Kirche, konnte jedoch weder den Kaiser Alexander von Rußland, noch den König Ludwig XVIII. von Frankreich für seine Idee gewinnen.

Von dem restaurirten Hofe mehreremale mißhandelt, beschäftigte sich G. für den Rest seines Lebens mit literarischen Arbeiten, in denen er besonders die Freiheiten der gallicanischen Kirche vertheidigte. In diese Zeit fällt auch die von ihm besorgte Herausgabe der Predigt, welche Pius VII., als er noch Bischof von Imola und Cardinal war, in revolutionärem Sinne gehalten haben soll. Auch die Verbesserung des Zustandes der Neger und ihre Bildung lag ihm noch immer am Herzen. Seit seiner Resignation lebte er zu Paris, oder in einem benachbarten Dorfe, und sein Haus war stets der Sammelplatz von Freunden und Gelehrten aus allen Ländern, mit denen er über die Literatur ihres Heimathlandes mit großer Erudition sprach *).

Als G. im Jahre 1831 seinen Tod herannahen sah, wünschte er von dem Pfarrer seiner Gemeinde (zu Paris) die Sterbsakramente zu empfangen. Dieser verlangte von

---

*) So äußerte er einmal gegen einen jungen deutschen protestantischen Gelehrten über Wegscheider's Dogmatik: ah, c'est un livre abominable!

ihm einen Widerruf seines Constitutionseides, und der Erzbischof von Paris beschwor ihn bei dem Heile seiner Seele um eine solche Erklärung. Aber G. hielt noch immer die berüchtigte Constitution von 1791 für kirchlich ungefährlich und rechtmäßig, und verweigerte deßhalb den ihm angesonnenen Widerruf. Ungeachtet des erzbischöflichen Verbots erhielt G. das Viatikum (hl. Abendmahl) aus den Händen des Abbé Baradère, und die letzte Oelung von Abbé Guillon, welchen letzteren dafür der Erzbischof zur Verantwortung zog. Am 28ten Mai 1831 starb G. Seine Leiche wurde, wie er es verordnet, mit den bischöflichen Gewändern bekleidet. Am 31ten Mai fand die Beerdigung statt. Die Pfarrkirche, zu der G. gehörte, stand leer, fast alles Schmuckes beraubt, die Pfarrgeistlichen hatten sich beim Herannahen der Leiche aus derselben entfernt. Ein suspendirter Abbé, Grien, hielt die Todtenmesse, und wohl 20,000 Personen geleiteten den alten republikanischen Bischof zu Grabe. Gewiß hat Grégoire unter den Schrecken der Revolution dem Christenthum und der katholischen Kirche sehr viel genützt. Gewiß ist, daß G. immer eine innige Anhänglichkeit an die Sache der Religion und Kirche gezeigt, und zu einer Zeit gezeigt hat, wo beständige Lebensgefahr darauf haftete. Gewiß ist aber auch, daß er seine Ansichten mit unbeugsamer Härte, selbst wo sie falsch waren, festhielt, und seine Meinung dem kirchlichen Urtheile zu unterstellen, nicht für gut fand. Gewiß ist, daß er als Revolutionsmann eine dem Christen und Priester nicht geziemende Härte, besonders gegen seinen unglücklichen Fürsten bewiesen hat. Und gewiß ist endlich auch, daß H. Krüger gar zu sehr Lob-

redner Grégoire's geworden ist, und dessen Verhalten mehr von seinem protestantischen, als dem hier allein gültigen katholischen Standpunkte aus betrachtet und gewürdigt hat. Ueber Einzelnes wollen wir mit dem Verfasser nicht rechten, aber für sein hartes Urtheil über die „verächtliche Bekehrungsscene auf dem Todtenbette" Talleyrand's müssen wir ihn auf Matth. 7, 1. und Röm. 12, 19. hinweisen.

Hefele.

Handbuch der katholischen Glaubenslehre für denkende Christen. Von Dr. Maurus Hagel, Professor der Theologie am Lyceum zu Dilingen. Augsburg, 1838. Verlag der Karl Kollmann'schen Buchhandlung. (Wien, bei C. Gerold; Mörschner und Jasper. Luzern, bei Gebr. Räber.) S. VI. u. 322.

Nicht für den Gelehrten vom Fach, sondern für die Gebildeten aus allen Ständen ist das Werk bestimmt. Der Verf. denkt sich, daß der Philosoph, der Richter, der Arzt ein „denkender Christ" sein müsse. Ein schöner Gedanke! aber, wie die Sachen meistens stehen, mehr nicht, als ein frommer Wunsch. Für Diejenigen unter den Gebildeten, welche keine Theologie studirt haben und doch das Bedürfniß in sich fühlen, wenigstens denkende Christen zu werden, hat der Verf. sein Buch ausgearbeitet.

Solche Schriften zur Verbreitung und Behauptung der christlichen Religion unter den gebildeten Laien hält er zudem für das dringendste Zeitbedürfniß. In der christlichen Welt, heißt es in der Vorrede, ist eine bedeutende Revolution vorgegangen. Christenthum und Fanatismus gelten in diesem Augenblicke bei Vielen für einerlei. Man wünsche die Götter Griechenlands zurück, aus deren heiteren Dienste der finstere Ernst und das traurige Entsagen (des Christenthums) verbannt gewesen; man beklage es laut, daß, um Einen zu bereichern, jene zahllose Götterschaar habe untergehen müssen. Der Verf. glaubt auf die Gesinnungen einiger unserer Zeitgenossen die Worte des „verrufenen" (in der neuesten Zeit jedoch vielfach vertheidigten) Robespierre anwenden zu dürfen: „Die Priester sind für die Moral, was die Marktschreier für die Heilkunde sind. Welch' ein Unterschied zwischen dem Gott der Natur, und dem der Priester! Nichts gleicht dem Atheismus so sehr, als die Religionen, die sie geschaffen haben. Der wahre Priester des Höchsten ist die Natur; sein Tempel das Universum; seine Verehrung die Tugend; seine Feste die Freude eines guten Volkes, das sich unter seinen Augen versammelt hat, um die sanften Bande der Brüderschaft noch enger zusammenzuziehen, und ihm die Huldigung reiner Gefühle darzubringen." Und diese Revolution sei bewirkt worden durch eine Reihe von Schriften, worin die hl. Schriften lächerlich gemacht, der Clerus der Heuchelei, der Unwissenheit, der Habsucht und des Stolzes beschuldigt werden, Schriften, welche mit grellen Farben den unter den Christen herrschenden Aberglauben schildern und auf alle Weise darzuthun su-

chen, daß man zur Vernunftreligion zurückkehren müsse. Dadurch sei allmählig der Glaube an das positive Christenthum untergraben worden, so daß bereits eine Art von Heroismus dazu gehöre, sich noch öffentlich dazu zu bekennen. Solle nun eine Gegenrevolution bewirkt und die christliche Religion wieder zu Ehren gebracht werden, so könne dieß nur durch eine andere Reihe von Schriften geschehen, welche dieselbe in Schutz nehmen. Die Einwürfe der Gegner müssen aber mit eben so viel Eifer und Aufwand von Scharfsinn widerlegt werden, als sie gemacht worden seien und noch gemacht werden. Wenn dieses immer geschehen wäre, so hätte der Rationalismus schwerlich eine so ausgebreitete Herrschaft erlangt. Vorr. S. III u. IV.

Hiemit wäre nun dem Recens. die Richtung und der Maaßstab für die Beurtheilung bestimmt genug vorgezeichnet; aber es scheint ganz im Interesse des wohlmeinenden H. Verf. zu liegen, wenn wir uns erst über die Voraussetzung, von der er ausgegangen ist, mit ihm verständigen. Uns scheint nämlich die Lage des christlichen Glaubens in unserer Zeit nicht so verzweifelt zu sein, daß eben nur ganz ausgezeichnete wissenschaftliche Leistungen Hoffnung versprächen, zu seiner Befestigung und Verbreitung beitragen zu können, und weniger bedeutende Bestrebungen unbeachtet bleiben und nicht auch dankbare Anerkennung finden sollten. Die Zeit der englischen Deisten und französischen Encyklopädisten, welche dem Verf. vorschwebte, ist offenbar vorüber, und selbst der theologische Rationalismus, der sich seit den Zeiten Semlers durch die Dazwischenkunft der Kantischen Philosophie zu einem großen Ansehen zu erheben gewußt hat,

ist jetzt dermaaßen in Verruf gekommen, daß von seiner Seite für den Glauben nichts mehr zu besorgen ist. Ja man muß es mit inniger Dankbarkeit gegen die Vorsehung bekennen, daß sich der bei weitem größere Theil unserer Zeitgenossen in aufrichtigem Ernste dem Glauben zugewendet hat und immer mehr zurückkommt von jener Gleichgültigkeit gegen das Christenthum, welche eine natürliche Folge der Leere des naturalistischen Rationalismus war. Nimmt man dazu vollends die heilsame innere Bewegung, welche das neueste kirchliche Ereigniß hervorbrachte, so dürfen wir wohl sagen, daß wir auf dem besten Wege sind. Sehen wir aber auf die Wissenschafttreibenden im engern Sinne, auf die Scholastiker, wenn ich so sagen darf, so finden wir diese allerdings in einer schweren Krisis begriffen, die nur darum keinen schlimmen Ausgang befürchten läßt, weil die ihr zur Seite stehende überwiegende Menge dem Glauben fest ergeben ist und als eine große moralische Macht auf sie einwirkt. Unter solchen Verhältnissen hat das ungewöhnlich stark erregte Streben nach allseitiger scharfer und tiefer wissenschaftlicher Erfassung des Glaubens nichts gefährliches. Wenn jemals die wissenschaftliche und besonders dialectische Forschung mit allen ihren Waffen, mit dem ganzen Aufwande ihrer Macht auf das Gebiet des christlichen Glaubens getragen wurde, so geschah es zur Zeit der Scholastik. Jene Wissenschaft, welche ihre Gränzen mißkennend als das bestimmende Maaß des Glaubens selbst sich geltend machen wollte, hat nur ihren eigenen Vernichtungskampf gekämpft, während darneben die andere sich selbst und den Glauben verherrlichte. Diese Zeit bricht jetzt für uns an — in dieser

Beziehung. Kritik und Philosophie ist die Losung. Wir brauchen vor ihnen nicht zu erschrecken; sie sind nur verderblich für Die, welche sie fliehen oder verfolgen. Jene machen sie lächerlich, diese verächtlich. Wer ihnen aber Stand hält, dem werden sie vergelten nach seinen Werken. Die falsche Kritik hat ihre ganze Heillosigkeit geoffenbart und sucht sich mächtig zu behaupten: sie muß überwunden werden durch die wahre Kritik — nicht durch deren Negation. Sodann handelt es sich um die geläutertste und ausgebildetste Form des Pantheismus (im Hegelianismus), welcher durch seine innige natürliche Berührung mit dem christlichen Theismus und durch die angestrengten Bemühungen seiner Enthusiasten, ihn mit diesem zu identificiren und selbst die concrete christliche Wahrheit aus ihm und durch ihn begreiflich zu machen, die vereinte Thätigkeit aller wahren Philosophen und Theologen in Anspruch nimmt. Man muß daher vor allem die Grenzscheide nachweisen, auf welcher sich Pantheismus und christlicher Theismus begegnen, um immer weiter auseinander zu gehen, und sodann den theologisirenden Hegelianern wiederholt und von allen Seiten den Beweis führen, daß die von ihnen innerhalb ihres philosophischen Systems begriffene vorgeblich christliche Wahrheit nicht diese selber, sondern nur eine Allegorie von ihr ist. Dieser Zustand hat, wie gesagt, nichts Bedenkliches, und gewährt sogar die gegründete Hoffnung, daß aus ihm die christliche Wissenschaft mit erneutem Glanze hervorgehen werde. Zur Zeit aber zeigt er eine häßliche Eiterbeule, welche, wenn sie sich über den ganzen Körper ausdehnte, mit einer allgemeinen Pest des Wissens und der Gelehrsamkeit enden

müßte. Ich meine das junge Deutschland oder richtiger die deutschen Jungen, die sich in das Hegel'sche Unwesen getheilt und eine eigene Art und Kunst literarischer Thätigkeit darauf gebaut haben. Diese frevelhafte und frivole Literatur greift wild um sich, alles befleckend und blind verwüstend wie eine toll gewordene garstige Bestie. Ihr wild romantisches, schlecht-geistreiches und after-philosophisches Wesen darzuthun, ist ihnen kein Preis zu hoch. Sie verläumden und lügen und predigen Aufruhr; sie nehmen das Fleisch gegen den Geist, den Haß gegen die Liebe, die Lüge gegen die Wahrheit in Schutz, wie man es will und wie es gerade kommt, wenn es nur zum Zweck führt und in der modegewordenen „brillanten" Manier sich aufputzen läßt.

Sehen wir von der eben berührten partiellen Verdunkelung der deutschen Literatur und Denkungsart hinweg, so dürfen wir, wie gesagt, von dem gesteigerten Eingreifen der Philosophie in die Theologie und von der bis zum Uebermaaß gebrauchten Kritik kein bleibendes Uebel befürchten. Aber unumgänglich ist es, soll der Gährungsproceß zu einem gesunden Resultate führen, daß auf die vorherrschenden Richtungen eingegangen und ihnen von innen heraus Maaß und Ziel gesetzt werde. Was das vorliegende Werk betrifft, so greift es in diese Lage der Dinge nicht ein, und hat weder von der neuern Philosophie noch von der neuern Kritik Notiz genommen. Der Verf, der eine ganz andere Ansicht von der Lage gegenwärtiger Zeit und ihren Bedürfnissen hat, setzt darum auch ganz andere Mittel und Kräfte in Bewegung, als wir nach unserer Ansicht für zeitgemäß halten.

können. Er gibt eine populäre Dogmatik nach ihrem ganzen Umfange, wie sie gegen den Ausgang des vorigen und im Eingange des gegenwärtigen Jahrhunderts nicht ohne Nutzen dargeboten worden wäre, obwohl es damals nicht an solchen Werken fehlte und darunter sehr ausgezeichnete sich befanden, wie das Handbuch der christlichen Religion von Ildephons Schwarz.

Nach der hergebrachten Weise handelt der Verf. in zwei Theilen die sog. allgemeine und besondere Glaubenslehre ab. Jene umfaßt die Apologetik des Christenthums und der Kirche (demonstratio christiana et catholica). Diese wird einfach und passend in drei Kapitel eingetheilt: 1) Lehre von Gott, 2) Lehre von Christus, 3) Lehre von dem zukünftigen Leben. Die besondere Glaubenslehre ist ungleich befriedigender ausgefallen als die allgemeine. Hier finden wir nur eine äußerst dürftige Behandlung der bekannten apologetischen Fragen über den Ursprung der Religion die Vernunftreligion und die Offenbarung aus dem Gesichtspunct einer auf Kantische Principien gebauten Reflexionsphilosophie. Im Verfolge dieser Untersuchungen, wo von den hl. Schriften, von der patriarchalischen, mosaischen und christlichen Offenbarung speciell die Rede ist, mußte es sich zeigen, inwieweit dem Verf. die neuern kritischen Forschungen bekannt geworden, und wie er sich der Extravaganzen derselben zu entledigen wisse. Aber obwohl wir keine geringe Freimüthigkeit des Urtheils bei ihm finden, so sehen wir doch nirgends ein eigentliches Eingehen auf dieselben. So erklärt er sich, um nur eines anzuführen, §. 70. folgendermaßen über einzelne biblische Wunder: „Die Erstgeburt der

Aegyptier starb, wie man leicht denken kann, eines natürlichen, aber plötzlichen Todes. Der plötzliche Tod aber vieler Menschen wurde zu jener Zeit einem Engel zugeschrieben" (auch später noch, wie z. B. der Tod des Herodes Agrippa Apgsch. 12.). „So lesen wir, daß ein Engel in Einer Nacht 185000 Assyrier erschlagen hat; zur Zeit, als die Pest in Jerusalem wüthet, sieht man einen Engel mit bloßem Schwerdte durch die Stadt ziehen. Ueberhaupt schrieb man alles, was durch geheime Kräfte bewirkt wurde, einem Engel zu, z. B. die Aufwallung des Schwimmteiches Joh. 5, 4." Es werden also nicht nur die Engelerscheinungen als solche und die ihnen beigemessenen specifischen Wirksamkeiten geradezu in Abrede gestellt, sondern auch das Außerordentliche des Factums selbst, das Providentielle und Göttliche an ihm verkannt. Dieß ist zuweit gegangen. Gleichwohl sehen wir den Verf. bald eben so unkritisch furchtsam und dogmatisch verfahren. Die Aechtheit der Bücher Mosis stützt er auf folgenden gar seichten und längst widerlegten Beweis (wir behaupten nicht, daß die Aechtheit des Pentateuchs, sondern nur, daß die Tüchtigkeit dieses Beweises mit Recht angefochten worden sei): Hätte Jemand noch bei Lebzeiten des Moses oder bald nach seinem Tode diesem Bücher unterschieben wollen, so würde dieses nicht angegangen sein, weil ja die Zeitgenossen des Moses wissen mußten, ob er etwas geschrieben hat oder nicht. Wäre aber Jemand erst nach einigen Menschenaltern mit Büchern des Moses hervorgerückt, so müßte es sonderbar zugegangen sein, wenn er Glauben gefunden hätte, da bis dahin Niemand von solchen Büchern etwas wußte. Eben so wenig konnten die Schrif-

ten des Moses verfälscht werden, ohne daß es an den Tag kam, es wäre denn, daß der Betrüger alle Abschriften und selbst das Original (!) in der Bundeslade hätte in die Hände bekommen, sie sammt und sonders verfälschen, und wieder an Ort und Stelle bringen können, ohne daß Jemand dieß merkte §. 44. S. 41. — Was über die Wunder Jesu und besonders die natürliche Erklärungsweise derselben gesagt wird S. 84 ff., ist sehr gut. Nur müssen wir wieder bemerken, daß diese natürlichen Erklärungen zu widerlegen früher wohl sehr an der Zeit war, jetzt aber nicht mehr. Abgesehen von dem mythologisirenden Versuche des Dr. Strauß, dessen der Verf. am Ende seines Buches mit ein Paar Worten gedenkt, so werden die christlichen Wunder jetzt von einer ganz andern Seite her verkürzt und verdreht, als von der längst verschollenen Paulus'schen Exegese. Die neueste Philosophie des Eins und Alles ist es, welche Wunder in dem hergebrachten Sinne der Theologen gar nicht anerkennen kann, und die Grundwunder des Christenthums förmlich allegorisirt.

Die Apologetik der Kirche wird vom Verf. in zwei Abschnitten auf eindringliche und klare Weise behandelt: Erster Abschnitt die Kirche Christi, zweiter Abschn. die Kirche der Katholiken. Da er beide doch für identisch hält, so wäre es richtiger gewesen von diesem Gesichtspuncte auszugehen und das in beiden zerstreute Material unter demselben in ein Ganzes zusammenzustellen. Im übrigen mußte der historische Weg mit dem biblisch-exegetischen und räsonnirenden Beweisverfahren verbunden werden. Denn nichts ist so sehr geeignet die göttliche Stiftung der Kirche überzeugend darzu-

thun, als die Nachweisung, wie sie aus dem bestimmt erklärten Willen Christi hervorging, und im ersten Jahrhundert als apostolische Kirche sich gestaltete, im zweiten Jahrhundert die Idee der katholischen Kirche realisirte und bis auf den heutigen Tag den apostolischen und katholischen Character immer weiter auszuprägen und im Kampfe gegen die Häresie und die Secte zu behaupten bestrebt ist. Endlich müssen wir es wiederum rügen, daß auch hier auf längst verschollene Ansichten ernstlich eingegangen und dagegen manche interessante Erscheinung unserer Zeit gänzlich ignorirt wird. Oder sollte die S. 143. angeführte, in dem französischen Nationalconvent zur Sprache gebrachte Aeußerung noch jetzt eine ernstliche Erwiederung rheischen?

Ueber die „besondere Glaubenslehre“ nur noch ein Paar Bemerkungen. In einer populären, für „denkende Christen“ bestimmten Dogmatik kommt es hauptsächlich darauf an, daß man die Glaubenslehren in dem innigsten Zusammenhange, in welchem sie unter sich stehen, aufzeige, und sodann das Ganze sowohl als auch jedes Einzelne in seinem Zusammenhange nach Außen, d. h. mit allem übrigen menschlichen Wissen und mit dem Leben des Menschen nachweise. Denn was wir uns unter denkenden Christen vorzustellen haben, das sind eben solche Menschen, welche in den vielfachen Beziehungen des menschlichen Lebens erfahren und in dem darauf bezüglichen Wissen bewandert, die christliche Wahrheit noch außer sich und dem, was sie von dem weltlichen Wissen sich angeeignet, erblicken, und sie eben deßhalb nicht selten mit zweifelndem Auge betrachten, weil sie den großen Zusammenhang nicht kennen, der beide Gebiete zu-

sammenhält und so innig und nothwendig ist, daß das eine ohne das andere nicht ganz und allseitig vollendet erscheint. Das Verfahren des H. Verf. nun kommt der eben beschriebenen Methode nicht selten nahe, doch erstreckt es sich vielweniger auf den Gesichtspunct des Ganzen als auf den des Einzelnen. Er sucht also in Ansehung der einzelnen Glaubenslehren, nachdem er sie durch die Zeugnisse der Schrift und der Väter bestätiget, nachzuweisen, wie sie sich mit den anderweitigen Begriffen, die wir von ihren Gegenständen haben harmonisch in Eins verbinden und sich gegenseitig voraussetzen und ergänzen. Doch hätte er hierin weiter gehen und in der festen Bestimmung beider Gebiete und der ihnen entsprechenden Begriffe manchmal glücklicher sein dürfen. Die schöne Stelle, welche er S. 253. aus Göthe über den Zusammenhang und das Eingreifen der sieben Sacramente in das menschliche Leben anführt, enthält einen schönen Wink für die Behandlung der Glaubenslehren nach ihrer practischen Seite für „denkende Christen," dessen er sich mit vielem Nutzen bei den meisten Lehrpuncten als Muster hätte bedienen können.

Kuhn.

Der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe. Eine Geschichte unserer Tage von Dr. K. G. Bretschneider, geh. Oberconsistorialrath und Generalsuperintendent zu Gotha, Ritter des Sächs. Ernestinischen Hausordens. Halle, bei C. A. Schwetschke und Sohn 1839. S. VI. u. 210.

Der nach seiner theologischen Richtung längst wohl bekannte Verf. betritt mit dieser Schrift zum zweitenmal eine der Wissenschaft fernab liegende, eigenthümlich practische Bahn theologische Gegenstände zur Sprache zu bringen, auf welcher, wir gestehen es, dem großen Publicum noch am meisten beizukommen ist. Indem man die Gegenstände des Glaubens, wie sie sich im Leben darstellen und dasselbe gestalten, vor's Auge führt, gewinnen sie nicht nur an Verständlichkeit, sondern auch an Lebendigkeit Frische und Stärke der Ueberzeugung, die ihnen in der systematischen und abstracten Form in dem Maaße gänzlich abgeht, — vorausgesetzt, daß die Schilderung mit innerer Wahrheit gegeben und die historische Form mit Gewandtheit behauptet wird. Der erste Versuch ist des Verf. „Heinrich und Antonio," ein jetzt fast vergessenes Buch, das nur dadurch wieder einige Aufmerksamkeit auf sich zog, daß der von ihm auf eine gar anmuthige Weise zu der protestantischen Ueberzeugung geleitete Antonio in der „Fortsetzung" (Widerlegung) der Geschichte durch den Wiener Weltpriester H. Handschuh zu seiner Kirche wieder zurückgeführt wurde. Dem gegenwärtigen zweiten Versuche, der an Energie und

Tüchtigkeit dem ersten noch weit nachsteht, wird schwerlich die Ehre einer solchen Fortsetzung zu Theil werden.

Der Verf. bezweckt, laut der Vorrede, ein unbefangenes Urtheil über die jetzigen Maaßregeln des römischen Stuhls gegen die evangelischen Regierungen (?) Deutschlands und gegen die gemischten Ehen zu vermitteln, der dadurch (?) angeregten Erbitterung zwischen Katholischen und Evangelischen zu steuern, beide Theile zu christlicher Verträglichkeit und Einigkeit zu stimmen, dem lieblosen Ketzerhasse zu begegnen, und endlich diejenigen, welche in gemischter Ehe leben oder eine solche schließen wollen, auf die Schwierigkeiten dieses Verhältnisses und auf die Gesinnungen und Ueberzeugungen hinzuweisen, bei denen allein in solchen Ehen auf Frieden und häusliches Glück gerechnet werden kann. —

Das ist ein löbliches Werk und wir können dem Verf. vorläufig dafür nur sehr danken. Hoffentlich hat er keine solche Vermittelung und Versöhnung im Auge, wie bei seinem Heinrich und Antonio, also kein Herüberziehen des einen Theils zu dem andern durch Auflösung und Vernichtung desselben, keine Proselytenmacherei.

Die Geschichte sammt Nutzanwendung ist einfach folgende. Ein preußischer Major außer Dienst, der Freiherr von Sandau, lebte in einer gemischten Ehe mit einer braven, ihrer Confession treu ergebenen Protestantin. Der Major hatte bei sich längst den Grundsatz festgestellt, daß die Kinder einer solchen Ehe ohne Unterschied in der Religion des Vaters, als des Familienoberhauptes, erzogen werden müßten. So würde es denn auch von ihm gehalten

bei seinen beiden Kindern, Ernst und Auguste. Anfangs ging auch alles gut. Aber seit der Julirevolution wurde der Major immer strenger in seinen kirchlichen Ansichten, und seine Tochter (der Sohn war von Haus abwesend in preußischen Militärdiensten) that es ihm darin noch zuvor. Sie genoß den Religionsunterricht von dem Pater Cyriax, den der Baron auf dringende Empfehlung eines belgischen Bischofs als Pfarrer von Eichfeld — so heißt der Rittersitz der Familie von Sandau am Rhein — und Beichtiger seines Hauses angestellt hatte. Dieser Cyriax ist ein abgefeimter Jesuitenjünger, glühend von Haß gegen die Protestanten und ohne Scheu vor jedem Mittel, das zur Unterdrückung der „Ketzer" beitragen konnte. Da gibt es nun bald starke Auftritte in dem freiherrlichen Hause; der Freiherr wird durch seine Frau ohne Schwierigkeit milder gesinnt, die Tochter aber verbleibt in der Knechtschaft des fanatischen Paters. Die Wegführung des Erzbischofs von Köln machte einen unbeschreiblichen Eindruck auf sie — während ihr Vater vornehmlich durch die päpstliche Allocution in seinem Eifer merklich abgekühlt wurde. Die Tochter, von Cyriax bis auf's äußerste gesteigert, und ganz durchdrungen von dem Satz, daß alle „Ketzer ewig verdammt seien" geräth in tiefe Betrübniß wegen ihrer Mutter; diese verfällt aus Kummer wegen des fanatischen, die heiligsten Bande zerstörenden Eifers ihrer Tochter in eine schwere Krankheit.

Da erscheint plötzlich, durch den Bedienten des Majors insgeheim von dem Verhältniß der Mutter und Schwester benachrichtigt, Ernst, der unterdessen Hauptmann geworden war. Die Mutter ist bald auf dem Weg der Besserung

und auch für Auguste bricht „der glückliche Tag an." Ihr Bruder, nun in das ganze trübe Verhältniß eingeweiht, unternimmt es, seiner Schwester den Cyriax auszutreiben. Er verweist sie auf das „Bibelbuch," das ihr vom Pater natürlich streng verboten war, und zeigt eine für einen Officier ganz erstaunliche Fertigkeit in der Exegese. Die Schwester ist nicht ungelehrig. Die Soldatentheologie hat sie bald zu der Ueberzeugung gebracht: „am besten ist es, man geht keine gemischte Ehe ein, sondern jeder bleibt bei seiner Confession; schließt man aber doch eine gemischte Ehe, so ist es wieder für den Frieden des Hauses besser, alle Kinder werden im evangelischen Bekenntnisse erzogen" S. 54. Es ist dieß bei ihr bis jetzt zwar mehr noch ein argumentum a tuto als eine feste und wohlverstandene Ueberzeugung, aber man muß sich doch gestehen, daß H. Bretschneider diesen Umschwung sehr rasch, zu rasch hat eintreten lassen. Entweder, so will es uns bedünken, der Pater Cyriax war nicht der unwiderstehliche unterjochende Jesuit, oder der Hauptmann war ein größerer Theolog, ein ganz ausgezeichneter Pastor, oder — die Geschichte des H. Bretschneiders ist schlecht ersonnen und ohne innere Wahrheit dargestellt.

Der Pater Cyriax wittert indeß Unrath, und weil er nicht mehr directe auf die Familie und das Fräulein wirken kann, so greift er zur Intrigue, um eine Reaction zu bewirken. Er bedient sich dabei auf eine nicht besonders schlaue Weise der Zofe der Majorin, welche ihm im Beichtstuhl — ein Liebesgeständniß abgelegt, wovon er zwar nur den Gebrauch machte, daß er sie anwies ihm alles getreu-

lich zu berichten, was im Hause des Majors vorging und ihm bei allem behülflich zu sein, was er dießfalls anzuordnen für gut finden würde. Ein Brief, den er an das Fräulein schrieb und worin er alle seine geistlichen Minen springen ließ — wurde von dem Capitän aufgefangen und dem Major überliefert. Der Pater hatte darauf gerechnet, daß sein geistliches Ansehen und seine geistlichen Mittel wenigstens noch für Auguste den vollen alten Werth hätten; aber auch darin hat er sich schwer getäuscht. Denn als der Brief dem Fräulein übergeben wurde, äußerte sie: „meint denn der herrschsüchtige Priester, daß ich seine Sclavin sei, die keinen Gedanken und kein Gefühl haben solle, das er nicht wisse, vorschreibe, genehmige" S. 80. Und der Major vollends war ganz außer sich über ein solches Benehmen des Paters. H. Bretschneider läßt durch seinen Mund den Katholiken den wohlmeinenden Rath zukommen, sie sollten sich wohl hüten, ihren Geistlichen in der Beichte Alles zu sagen!; „Alle Ehre dem Amte der (geistlichen) Herren! aber ihr Sclav muß man nicht sein; zu Wächtern aller Gedanken und Gefühle muß man sie nicht machen. Das wollen sie freilich; darum (!) dringen sie darauf, daß ihnen alles, alles gebeichtet werden müsse. Wahrlich! die Katholiken, welche es sich zur Gewissenssache machen, ihren Beichtigern jedes Geheimniß ihres Herzens zu offenbaren, und ihren Aussprüchen als Göttersprüchen zu gehorchen, die überliefern sich ihnen gebunden an Händen und Füßen. Es ist eine ungeheure, aber auch schreckliche Macht, die man ihnen dadurch in die Hände gibt" S. 81. Referent wundert sich nur, daß der H. Verf. die katholische Beichte nicht als der

Bundesacte zuwiderlaufend darstellt und von Bundeswegen eine Einschreitung verlangt, wie er dieß ausdrücklich von dem Wiederauftreten der Jesuiten in Baiern geltend macht S. 117. —

Die glückliche Heilung Augustens von ihrem katholischen Wahn zu vollenden, trägt ein Ereigniß bei, das noch auf dem Schlosse Eichfeld, welches wir die Familie Sandau um den Schlingen des Cyriax zu entgehen bald ganz verlassen sehen, sich zutrug. Die Frau von Sandau wünscht das Abendmahl zu empfangen und läßt gerade dießmal, gegen ihre sonstige Gewohnheit, den benachbarten Pastor zu sich aufs Schloß rufen. Auch ließ sich derselbe leicht bewegen, nach Vollbringung der hl. Handlung, der natürlich auch Auguste beiwohnte, noch einige Tage auf dem Schlosse zuzubringen, wo es für ihn noch manches zu thun gab. Zunächst setzt er die von dem Capitän angefangenen exegetischen Studien und Betrachtungen mit Augusten fort, und lehrt sie die von den Katholiken auf den Primat und Episcopat bezogenen Bibelstellen und diejenigen, welche von einer Binde- und Lösegewalt der Kirche sprechen, in einem Sinne verstehen, der sie für immer von allem Beichten und allem geistlichen Gehorsam völlig frei sprach. Ich würde diese Exegese des Pastors schildern und kritisiren, wenn die Exegese Bretschneiders nicht allbekannt und längst schon verurtheilt wäre. Es muß hier nur so viel bemerkt werden, daß der Capitän weit gründlicher zu Werk ging, als der Pastor. Das kommt aber, wie wir zur Ehre des letztern gar nicht verhehlen wollen, nicht etwa davon her, daß der Capitain ein besserer Theolog war als der Paster, sondern

jener hat die schlagendsten Stellen weislich ganz übergangen und diesem das schwierigere Geschäft überlassen, die Stellen Matth. 16, 19. 18, 18. Joh. 20, 22. 23. 21, 15—17. u. a., zu verdrehen. Uebrigens hat, wie auch die Aufschrift des Abschnittes ausweist, diese erste längere Unterredung des Pastors mit der Familie Sandau den letzten Zweck, den Satz zu widerlegen: „Rom hat gesprochen, dann gilt kein Widerspruch (Roma loquuta est: res judicata est).“ Dabei läßt der Pastor, schau wie er ist, ganz fein durchschimmern, die Katholiken und besonders die Bischöfe Deutschlands sollten sich nicht alles gefallen lassen was von Rom kommt, sondern sich vielmehr je eher je lieber von Rom frei machen und das Beispiel der Emser Punctatoren nachahmen. Nun ist es allerdings nicht wahr, daß sich die Bischöfe alles gefallen lassen müssen, was von Rom kommen könnte, aber es ist eben so wenig wahr, daß sie alles recusiren dürfen, was ihnen mißfallen könnte.

Mit dieser Unterredung ist's noch nicht genug, sondern es wird auf Schloß Eichfeld nothwendig auch Nacht und der Pastor hat zufällig ein Fernrohr bei sich. Er holt's heraus und beginnt nun seine astronomischen Demonstrationen, wobei der Pastor, nach seiner Liebhaberei und seinen Kenntnissen zu urtheilen, gewiß geschmackvoller verfuhr, als wir hier lesen müssen, wo er wie ein Guckkästner dargestellt ist mit dem: „Sehen Sie einmal, mein Fräulein, diesen Stern — das ist der Jupiter mit seinen Trabanten“ u. s. w. Aber wozu diese astrognostischen Demonstrationen in dem gegenwärtigen Falle, wo doch alles auf den einen Zweck der Bekehrung eines katholischen Fräuleins schnurstracks hinaus-

geleitet ist? Der fromme Mann ist kein gewöhnlicher Astronom, dessen Blick bei dem was er sieht oder berechnen kann stehen bleibt, sondern einer von jenen, welche weiter sehen wollen nach dem was hinter den Sternen ist. Er pflegte oft „scherzweise“ zu sagen: „zwei Schriften lese er am liebsten, die heilige Schrift und die Sternenschrift.“ Indessen kommt der Mann doch nicht zu Dem, was hinter den Sternen ist, und so aufgeklärt seine Begriffe sind und so wenig er mit dem gemeinen Volk den Himmel für ein „festes Gewölke hält, an welchem die Sterne als Lichtpuncte“ (oder goldene Nägel) „angeheftet sind; so kennt er doch keinen andern Himmel als eben diese Sterne. Er dringt nun hauptsächlich darauf, der freiherrlichen Familie, die nie etwas von dergleichen Dingen gehört zu haben scheint, einen recht lebendigen Begriff von der Unendlichkeit der Welt beizubringen, und gibt zu dem Ende die Entfernungen der Erde von dem Mond, von der Sonne und dem (muthmaßlich) nächsten Fixstern nach einem bekannten Maaßstab, den Geschwindigkeiten eines Dampfschiffes zu Thal und eines Dampfwagens an, wobei die Frau Majorin einmal eine erstaunlich dumme Frage thut, die der Pfarrer zwar belächelt, aber doch, wie es scheint nicht der Höflichkeit zum Opfer, sondern der von ihm erkannten Wahrheit zur Steuer, nicht ganz verwirft. Die Frau sagt also: „da scheint es ja, bei der Größe dieser Entfernungen, unmöglich zu sein, daß unser Geist nach dem Tode in eine andere Welt gelangen könne, wie ich mir das immer gedacht habe. Denn wie lange sollte er zubringen, ehe er hinkäme?“ Und der Herr Pfarrer meint dagegen nur: „für die Kräfte, denen unser Geist an-

gehört, verschwinden diese Entfernungen fast in Nichts." Dieser „Einblick" in das unermeßliche Weltall, meint nun der Pastor, sei wohl die „festeste (!) Bürgschaft unserer Fortdauer nach dem Tode, und der schönste Commentar zu den tröstlichen Worten unseres Herrn, Joh. 14, 2.: In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Ich gehe hin, um Euch einen Platz zu bereiten." Nämlich die vielen Sterne sind die vielen Welten, welche wir der Reihe nach zu durchwandern haben. Jesu Himmelfahrt ist nur der Eintritt in eine solche Welt und „was das neue Testament von der Auferstehung sagt, das erfolgt für uns, wenn wir nach dem Tode in eine andere Weltkugel eintreten, wo wir auch einen, dieser Welt angemessenen und aus ihren Stoffen bereiteten Leib für unsern Geist erhalten sollen, wie auch der Apostel Paulus hofft und es 2 Kor. 5, 1—6. ausspricht" S. 103. Aber um's Himmels willen, wo bleibt der Himmel, den wir alle suchen, die wir die Welt gekostet und vielleicht, ja ganz offenbar nach dieser Theorie, schon mehrere gekostet, ohne daß wir befriedigt wären! Armes Geschlecht! Was hilft dich die Unsterblichkeit eines nie befriedigten Herzens, die Ewigkeit deiner Qualen? Gibt es denn gar keinen Himmel, sondern lauter Welten, ist der Himmelsgedanke nur eine Täuschung? Es gibt so viele Täuschungen, nun auch noch die, welche das Dasein im Grunde vergiftet, welche auf allen Welten wiederkehrt! Nun so gibt es doch eine Hölle, und diese ist es? Nein! Es gibt keinen Himmel und keine Hölle. Hören wir den Pastor. Aus seinen Aeußerungen schließt der Major, kühn wie ein Soldat: „sonach also gäbe es gar keinen Himmel, und also wohl

auch keine Hölle?" Die Sache genau genommen, erwiedert jener, „so gehört unsre Erde sammt uns auch zum Himmel, und wir sind schon im Himmel. Die Erde ist nämlich auch ein Stern, und steht den Bewohnern des Mondes, der Venus, des Jupiters und anderer Planeten eben so, als himmlischer Stern an ihrem Himmelsgewölke, wie jene Planeten uns als Sterne über unsern Häuptern erscheinen. Für alle jene andern Planeten gehört die Erde mit ihren Bewohnern zu ihrem Himmel, wie sie zu unserm Himmel gehören. Denken wir uns aber unter Himmel eine andere und vollkommnere Welt, in welche unser Geist nach dem Tode eintritt, um auf einem andern Sterne ein höheres Leben zu beginnen, so gibt es allerdings einen Himmel." Aber dieß ist doch immer nicht der Himmel, nach welchem wir eine unauslöschliche Sehnsucht in unserm Herzen tragen, und wenn wir auch, wie der Pastor ausdrücklich lehrt S. 98., von jedem andern Sterne den Himmel eben so wie von der Erde aus wieder sehen, so ist dieß in der That doch nichts anderes als eine optische Täuschung, die wir in alle Welten mit hinüber nehmen, und unser Herz nährt einen Wahn, der in seiner Art eben so falsch ist, als die rohe Vorstellung des ungebildeten Menschen von dem festen Himmelsgewölbe, oder jene optische Täuschung. Es gibt also keinen Himmel; nämlich der Himmel existirt nicht, womit sich unser Glaube beschäftigt, und der auch allein unserer Hoffnung auf unvergängliche Fortdauer nach dem Tode Werth und Bedeutung verleihen kann. „Himmel und Hölle," lehrt der Pastor weiter, „in ihrem Gegensatze und nach der biblischen Beschreibung sind die Bilder, in wel-

chen die große Wahrheit, daß es Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode gebe, ausgesprochen ist. Die Vergeltung beginnt schon hier; man kann hier auf Erden schon einen Himmel, aber auch eine Hölle haben; sie wird sich aber fortsetzen in einer andern Welt, und dort noch vollkommner sein und werden. Wir wissen zwar über die Art jener Vergeltung nichts, aber, wenn wir sehen, wie hier schon die Lagen der Menschen vom Sclaven bis zum Herrscher, vom Elenden bis zum Glücklichen so verschieden sind; so können wir nicht zweifeln, daß eine größere und reichere Welt, die uns nach dem Tode aufnimmt, auch eine unendlich reiche Mannigfaltigkeit von Verhältnissen und Zuständen darbieten wird, durch welche jedem vergolten werden kann nach seinen Werken." Das ist ohne Zweifel das größte Versehen des Pastors und diejenige Aeußerung, welche am meisten von seiner Unfrömmigkeit zeugt. Es ist nicht zu läugnen, daß auch schon auf dieser Welt Vergeltung statt findet und Tugend und Glückseligkeit theilweise im richtigen Verhältniß zu einander stehen. Auch kann man zugeben, daß sich beides in andern Welten der Vollkommenheit mehr nähert. Aber das bleibt doch immer die Unvollkommenheit selbst der vollkommensten Welt, daß die Vergeltung nicht durchgängig und schlechthin allgemein nach dem absoluten Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit erfolgt, und daß wir eben darum zur endlichen und vollkommenen Ausgleichung des hienieden wie immer bestehenden Mißverhältnisses auf ein Jenseits verwiesen sind, das den Character der weltlichen Unvollkommenheit vollkommen abgestreift hat. So hat also der Pastor, bemüht, ein katholisches Fräulein

von religiösem Rigorismus zu heilen, und insbesondere den Wahn einer höllischen Verdammung derer, die nicht in der Kirche Christi sind, in seiner Wurzel zu vertilgen, den unerleuchteten Religionseifer mitsammt dem Eifer für die Religion ausgerottet und mit der Hölle ihr zugleich den Himmel geraubt. Gott bewahre ein jedes fromme Gemüth vor solcher Bekehrung und Belehrung! Um indessen das allgemein religiöse Moment, das durch die Zurückführung der Theologie auf die Astronomie so sehr gelitten, confessionell wieder zu heben, behauptet der Pastor. „die große Summe von Kenntnissen und Erfahrungen, welche uns das Weltgebäude erst aufgeschlossen haben, besitzt das menschliche Geschlecht erst seit der Reformation" (S. 106.), d. h. durch die Reformation. Daraus nämlich, daß dem berühmten Galiläi die Behauptung der Umdrehung unserer Erde um die Sonne, welche mit dem bekannten Ausspruche des Josua im Widerspruch steht, in Rom Verfolgungen zugezogen, und er zu einem Widerruf genöthigt wurde, schließt der gute Mann ohne weiteres, der Katholicismus lege der Astronomie und den Naturwissenschaften überhaupt unübersteigliche Hindernisse in den Weg und habe sie nie aufkommen lassen. Da sie nun doch aufgekommen und groß geworden sind, so dünkt es ihm ja offenbar, daß wir sie der Reformation verdanken. Auf die naive Frage des nun schon ganz aus ihrem Standpunct herausgeworfenen Fräuleins: „darf denn der Katholik, ohne zum Ketzer zu werden, das große Weltall Gottes nach der Wahrheit betrachten?" antwortet der Pastor ohne Scheu: „halb und halb!" Hierauf wollen wir nichts, gar nichts erwiedern. — Auf die Familie Sandau

hat die ganze Exposition mit ihren Nutzanwendungen begreiflich einen unbeschreiblichen Eindruck gemacht, so daß der Major voller Treuherzigkeit und Einfalt in die Frage ausbricht: „was meinst du, Auguste, sollte ich nicht auch ein solches Fernrohr, vielleicht noch ein besseres, anschaffen?“ Thun Sie es doch, bester Vater! antwortete die Tochter. „Wenn mir jemals wieder gewisse Nebel vor's Auge treten sollten, so soll sie ein Einblick in das Licht der Sterne Gottes zerstreuen.“ Wir wollen hoffen, der Major hat Wort gehalten und sich ein „besseres“ Fernrohr gekauft.

Ueber diesen Gang der Dinge war die Majorin glücklicher als alle. Aber wer bürgte ihr dafür, daß der Pater Cyriax nicht doch zuletzt Mittel fände, den Karren in sein altes Geleise zurückzuführen? Was ist zu thun? Den Pater von Eichfeld zu entfernen, hat seine großen Schwierigkeiten: das sah sie wohl ein. Aber konnten nicht sie selbst den Ort verlassen? Richtig! Noch an demselben Abend, wo der Sternenhimmel ihnen so große Aufschlüsse durch die Gläser des Pastors gegeben, theilt sie den glücklichen Gedanken ihrem Manne mit; der aber ist so vollständig damit einverstanden, als ob er nie etwas anderes gedacht hätte. Aber erst mußte doch das Gut verkauft werden. Dazu läßt sich mir nichts dir nichts ein dummer Katholik, ein Baron aus Westphalen, herbei. Dieser, ein eben so feiger als lüderlicher Mensch, s. S. 131., wird von dem Pater Cyriax auf einer Reise, die er zu diesem Zweck unternommen, aufgestöbert, und weil er ein sehr eifriger Katholik war, ohne weiteres zum Gemahl des Fräuleins von Sandau bestimmt. Beide, der Kuppler und der Freiersmann, erscheinen auf

dem Schlosse. Das Fräulein gefällt dem Baron, auch gibt er sich der Hoffnung hin, obwohl ihn das Fräulein wie die Pest flieht, ihre Hand zu erhalten. Um aber ganz sicher zu gehen, was thut er? Er kauft Eichfeld um einen hohen, viel zu hohen Preis, wie die Frau Majorin sich selbst aufrichtig gesteht. Das Gut des Majors besäße er nun wohl, aber seine Tochter bekommt er nimmer. — Wie die Geschichte vor uns liegt, so wurden der Pater Cyriax und der Baron auf das Schloß zu Mittag geladen, lediglich um recht tüchtig abgespeist zu werden von dem noch immer anwesenden protestantischen Pastor. Der Baron, aus dem Münsterschen kommend, wo der „Athanasius von Görres" viel gelesen wird, nimmt davon Veranlassung über Tisch zu sprechen. Aber alle Wetter! wie wird auf ihn eingehauen. Es wird von anderm gesprochen, von dem placetum regium, vom mittelalterlichen Papstthum, von dem Jesuiten: es geht nicht besser. Ja der Baron von Sandau, der doch auch ein Katholik ist, ist den Jesuiten so gram, als es nur immer ein Protestant sein kann. „Ich kann nicht glauben," bemerkt er pfiffig genug, „daß ein Fürst des deutschen Bundes sie einführen werde, weil das gegen die in der Bundesacte garantirte Gleichheit der Confessionen sein würde." Die Bundesacte, entgegnet Cyriax, verbietet das nirgends. „Das ist wahr! aber der Geist der Bundesacte verbietet es. Sie will, die Confessionen sollen miteinander in Frieden lieben; wo aber Jesuiten sind, da kann der Protestant nicht in Frieden leben, denn die Losung ist: steter Krieg gegen die Protestanten. Ich kann daher nicht glauben, daß der König von Baiern, der ein gar guter und

gerechter Landesvater ist, seine zahlreichen evangelischen Unterthanen durch Aufnahme der Jesuiten beunruhigen sollte" S. 117. Darauf entgegnet der Pater: Was des Königs von Baiern Majestät thun werden, weiß ich nicht. So viel aber ist gewiß, daß die Bundesacte, was den Religionspunct betrifft, längst durchlöchert ist, und daß wir deßwegen nicht mehr durch sie gebunden sind. Die Zillerthaler mußten aus Tyrol fort, und die Bundesacte schützte sie nicht. Preußen selbst will ja seine Altlutheraner nicht leiden und fragt nichts darnach, daß die altlutherische Confession nach dem Westphälischen Frieden und nach den Beschlüssen des Wiener Congresses freie Religionsübung haben soll. Und nun thut der Major, dem der H. Verf. hier sehr nahe steht, den uns aufgefallenen Spruch: „ich will nicht darüber urtheilen, ob bei den Zillerthalern und den Altlutheranern die Bundesacte verletzt und also ein Unrecht geschehen sei. Es wäre wohl besser gewesen, wir hätten beides nicht erlebt. Aber gesetzt auch, bei beiden sei ein Unrecht geschehen, wäre dadurch die Bundesacte im Religionspuncte ungültig?" u. s. w.

Mainz ist der Ort, den sich der Major mit seiner Frau zur Verhütung jedes Rückfalls ihrer Tochter ausersehen hat. Hier wandeln Katholiken und Protestanten friedlich untereinander und der rauhe Katholicismus schleift sich an dem glatten Protestantismus zu einer erträglichen, wohlgefälligen Form ab. Sie täuschten sich nicht. Ihre Tochter, „sie blühte mit dem Frühling aufs Neue auf; denn in ihrem Herzen war Ruhe, und Mainz war ganz der Ort, diese Ruhe zu befestigen." Gelegenheitlich wird hier ausgeführt,

daß die Jesuiten der katholischen Kirche im Grund mehr schaden als nützen, und daß es für sie wohl besser wäre, es gäbe gar keine Jesuiten. Denn sie brächten es zuletzt noch dahin, daß, wenn auch die katholische Kirche wohl fest stehen bleibe, der römische Stuhl sich doch nicht zu retten wissen, sondern, wenn er so fortfahre, unausführbare Ansprüche zu erheben und „mit dem Kopfe wider die Mauer zu stoßen," allen Einfluß endlich einbüßen werde. Die Folge von allem aber, merkt euch das ihr Römer, ihr Jesuiten! müßte sein, daß in jedem katholischen Lande ein Patriarch, unabhängig von Rom, an die Spitze der katholischen Kirche des Landes gestellt würde S. 133. 134. — In dem ersehnten Mainz glücklich angekommen, hatte die Majorin noch den besondern Wunsch, ihre Tochter möchte einmal mit ihr dem protestantischen Gottesdienst beiwohnen, „wollte sie aber aus Zartgefühl nicht dazu selbst auffordern." Nun fügt es sich, daß der Major an einem Sonntage Morgens kurz vor der Messe einen Ausflug nach N. beschließt und seine Tochter durch den Bedienten davon benachrichtigen läßt. Dieser, dem Ansehen nach ganz dumm, in der That aber gescheidter als die meisten Bedienten, benutzt ein Wörtchen, das das Fräulein über die Messe fallen läßt, und beweißt ihr vollkommen überzeugend, daß es um die Predigt doch etwas ganz anderes sei als um die Messe. Das war gut. Alsogleich rollt der Wagen aus Mainz hinaus, und man langt in dem Orte eben an, als die Leute zur Predigt in die Kirche eilten. Der Major, der nur eine „Lustfahrt" vor hatte, geht doch auch hinein, sammt Frau Gemahlin und Fräulein Tochter. Was sehen sie da? Einen katholischen Geistlichen, wie

er sein soll, dem die Protestanten so gerne in die Kirche gingen als die Katholiken, so ein allerliebster, schonender, ehrwürdiger, alter Mann, den wir bald näher kennen lernen werden. Die Predigt war vortrefflich. Während der Mann aber so schön predigte, und das Fräulein bis zu Thränen gerührt ward, da stand „zehn Schritte von ihr auf der Seite ein junger, blühender Mann." Den ergriff, er wußte selbst nicht warum, „die lebhafteste Neugierde, zu wissen, wer sie sei." Deßhalb stand er noch auf dem Kirchhofe, als die Familie Sandau aus der Kirche heraustrat. Das Fräulein aber „blickte seitwärts auf die Dorfbewohner." Da sah sie diesen Mann und wie er bei ihrem Blick über und über erröthete," so daß sie beinahe gefallen wäre: „so war sie erschrocken." Der Schreck war aber von der besten Art, und am Thore des Kirchhofs schaute sie noch einmal um, zu sehen, „ob der Fremde noch auf seinem Platze stehe." Doch lassen wir die weitere Entwickelung einer einfachen Liebesgeschichte auf sich beruhen. Die Geschichte führt uns mit der Familie von Sandau zu einem Gastmahl bei dem Herrn v. R. in Mainz, bei welchem sich zwischen einem wohlgenährten Kanonikus aus A. und einem hageren Doctor der Rechte aus B. bald ein lebhafter Streit über die kirchlichen „Verwirrungen" der Zeit entspann. Obwohl man sich bei ruhiger und richtiger Beurtheilung der beiderseits vorgebrachten Ansichten aufrichtig gestehen muß, daß der Kanonikus kein Doctor und der Doctor kein Kanonikus (Kanonist) war, so geräth doch der erstere gar bald dergestalt in die Enge, daß er sich den Schweiß von der Stirne wischt, aus dem ganz einfachen Grunde, weil sein Gegner die Ansichten des Verf.

der Geschichte vertheidigt. Der Streit betrifft das Verhältniß der Kirche zum Staat und die beiderseitigen Rechte, und bietet durchaus nichts neues dar. Zuletzt wird auch noch auf die gemischten Ehen übergegangen und dieses Thema beiderseits aus den einseitigsten Gesichtspuncten betrachtet. Der Doctor thut sich viel darauf zu gut, nachweisen zu können, daß die Päbste selbst, deren Widerwillen gegen die gemischten Ehen er daraus ableitet, daß sie alle Protestanten für Ketzer und ewig verdammt erklären, dieser ihrer „Ketzerlehre" vielfach ungetreu geworden seien, indem sie mit denselben doch Umgang haben, unterhandeln und Concordate, ja selbst mit den Türken Tractate abschließen. Hätte der H. Doctor noch gewußt, daß der jetzt regierende Pabst selbst einen Pascha bei sich empfangen und äußerst huldreich aufgenommen, um wie viel schlagender wäre seine Argumentation gewesen? Es ist aber nun einmal nicht anders: gewisse Leute können die einfachste Sache nicht von der rechten Seite auffassen, und trotz aller Belehrung bringen sie immer und immer wieder die verworrensten Begriffe und die widerlichsten Zerbilder auf die Bahn. Die strengsten Dogmatiker haben den Satz von der „alleinseligmachenden Kirche" niemals individuell gedeutet, sondern in seiner abstracten Allgemeinheit gehalten und, wie auch der Doctor will, „die künftige Seligkeit oder Verdammniß als Sache Gottes" betrachtet, „die wir alle, die heiligen Väter zu Rom mit eingeschlossen, in Demuth von dem Richter unsers Lebens erwarten müssen" S. 162. Ich bin überzeugt, der H. Doctor Bretschneider hält mit mir die Herausgeber und Mitarbeiter der Münchner historisch-politischen Blätter für gut katholische Auctoritäten.

Darauf verweisen wir ihn, und zwar auf den gut geschriebenen Aufsatz im 2. Bd. 9. Heft. S. 505—525. Hier findet er eine ganz entsprechende Belehrung. Führen wir nur einen Satz an: „Wenn uns also Einer von denen, die draußen sind, frägt: Glaubst Du, daß ich verdammt sei? dem entgegnen wir: das steht in Gottesgericht; wir wissen es nicht, frage Dich selbst und Dein eigenes Gewissen." Und unmittelbar vorher: Wir richten Niemand, sondern seinen Richter und die Wage, auf der gewogen wird, trägt er in sich in seinem Gewissen, und nach dessen Aussprüchen kann er selbst seine Rechnung mit dem höhern Richter machen" S. 525. Aber auch aus der Haltung des ganzen katholischen Systems hätte der H. Doctor leicht abnehmen können, daß der Satz, wie er ihn den Katholiken aufbürdet, daß sie nämlich individuell verdammen, in demselben gar keinen Platz hat. Er findet seine Stelle nur und hat sie auch nothwendig in derjenigen Kirchenlehre, welche den Lehrsatz von der absoluten Prädestination behauptet. Denn nach diesem Lehrsatze geht die göttliche Erwählung wie die Verwerfung schlechthin und ohne weiteres auf diesen und jenen, überhaupt auf die Individuen als solche und ohne alle Rücksicht auf ihr eigenes Wollen und Streben, ohne alle Berücksichtigung ihres zeitlichen Verhältnisses überhaupt, insoweit dasselbe durch den Gebrauch ihrer Freiheit bedingt und bestimmt ist. Diesem Lehrsatz nun ist bekanntlich die reformirte Kirche zugethan, und die protestantische wenigstens weit mehr als die katholische. So steht die Sache, wenn man sie nach ihrer Wahrheit betrachtet. Aber davon sind so Viele weiter entfernt, als vom Verkehren und Verdrehen

und Verketzern, auch wenn sie gerade selbst gegen das Verketzern heftig protestiren. Sie wollen jenen Satz nicht in diesem seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Lehrsatz von der Erwählung auffassen, sondern ziehen es vor, der katholischen Lehre aus diesem einen neuen Vorwurf zu machen und sie des Pelagianismus und Rationalismus zu bezüchtigen. Wenn daher diese Lehre keinen Einzelnen als solchen weder für erwählt noch für verworfen und verdammt erklärt, so schilt man sie pelagianisch, und wenn sie des Pelagianismus sich erwehrt, so wirft man ihr Lieblosigkeit und Verketzerungssucht vor. Es ist wahrlich hoch an der Zeit, daß man immer allgemeiner gegen solches ungelehrige, verstockte, ungerechte, übelwollende, böswillige Bezüchtigen, Verläumden Verurtheilen und Verdammen laut seine Stimme erhebt. — Wenn man's mit der Wahrheit nicht so genau nimmt und sie erst verkehrt und verdreht, so ist leicht argumentiren. Man sieht's dann aber auch den Argumenten leicht an, wie schlecht die Grundsuppe sein müsse, aus der sie geschöpft werden. So schließt denn unser Doctor rasch aus wie ein Kavalier: „ist die gemischte Ehe dem Seelenheile des katholischen Theiles gefährlich, so ist sie nie zu erlauben, ist sie es nicht, so muß sie unbedingt frei gegeben werden." Warum ist sie nie zu erlauben? „Weil sie dem Seelenheil des katholischen Theils gefährlich ist." Aber das Seelenheil würde ja doch nur gefährdet — nach des Doctors Voraussetzung — wenn der katholische Theil protestantisch würde. Muß denn aber der katholische Theil gerade protestantisch werden, und ist dieß nur auch immer der Fall gewesen? O Doctor! O Thorheit!

Die Geschichte eröffnet uns, daß bei dem Mittagsmahle und dem „interessanten Streite zwischen dem Kanonikus und dem Doctor“ auch der Baron von Steinheim, jener schöne junge Mann, wegen dessen Fräulein Auguste auf ebenem Boden beinahe gefallen wäre, zugegen gewesen, und wie er sich durch eine treffende Zwischenrede, die besonders dem Fräulein wohl gefiel, bemerklich gemacht habe. Er ist Protestant und aus Baiern ausgewandert, weil ihm dieses Land nicht gefiel (was hier gegen Baiern gesagt ist, möchten wir nicht wiederholen). Seine Eltern lebten in einer gemischten Ehe, die einen sehr traurigen Ausgang nahm. Dennoch gibt er die Ueberzeugung nicht auf, daß man auch in einer solchen Ehe glücklich sein könne, und meint dieß insbesondere von einer Verbindung mit dem aufgeklärten und liebevollen Fräulein von Sandau hoffen zu dürfen. Das Fräulein ist auch in der That sehr weit entfernt, ihn in dieser Hoffnung zu stören. Wenn der Katholik, dieß ist ihre Ansicht, einmal fest überzeugt sei, „die Evangelischen seien keine Ketzer und nicht verdammt, so scheint mir seine Ruhe gesichert, und dann kann er getrost eine gemischte Ehe eingehen, und ohne Gewissensscrupel selbst geschehen lassen, daß alle Kinder evangelisch erzogen werden“ S. 179.; noch mehr: „ich würde, wenn ich einen Protestanten heirathete, gar nicht zugeben, daß die Kinder einer andern Confession folgten, als der des Vaters, wenn er es auch nicht verlangte“ S. 205. Diese Ansichten übertreffen alle Erwartungen des Herrn von Steinheim. Er hat nun nichts eiligeres zu thun, als am Rheine sich anzukaufen, welches sofort auch geschieht. Von diesem Geschäfte nach Mainz zurück-

gekehrt, tritt er als Brautbewerber auf eine höchst umsichtige Weise auf. Da der H. Verf. dieses Benehmen des Herrn von Steinheim offenbar als Musterbild für alle Protestanten, welche gemischte Ehen einzugehen im Begriffe stehen, aufstellen will, so können wir nicht umhin, dasselbe hier mitzutheilen. Er schmeichle sich zwar, so erklärt sich Steinheim der Mutter, der Zustimmung Augustens, habe aber noch einige Bedenken wegen des Unterschieds der Confession. „Zwar sei er dessen gewiß, daß Auguste aufgeklärt genug sei, um sich nicht von priesterlichen Einflüssen beherrschen zu lassen; es sei aber zum Glück ihrer Ehe auch erforderlich, daß alle Kinder, die ihnen Gott schenken dürfte, nur Einer Confession, und zwar der seinigen, folgten, und er wisse nicht gewiß, wie das Fräulein darüber denke." (Hier macht H. Bretschneider einen lapsus memoriae; denn das Fräulein hat sich über diesen Punct kurz vorher vollständig erklärt, und auf die Frage des Herrn von Steinheim, ob das Ihre Ueberzeugung sei, kurz und bündig bekräftigt: „Ja sie ist es" S. 179. Allein da das, was der H. v. Steinheim sagt, eigentlich ein Musterbild für alle Protestanten in ähnlichem Falle sein soll, so durfte jener Zug der Allgemeinheit wegen nicht fehlen, ob er gleich für den concreten Fall überflüßig war). „Ferner könne er unter den jetzigen Umständen nicht erwarten, daß ein katholischer Geistlicher, da die Kinder nicht der katholischen Confession angehören sollten, die Trauung verrichten werde, und es frage sich, ob Auguste in diesem Falle mit der Trauung von einem evangelischen Geistlichen sich begnügen werde. Weiter stehe zu erwarten, daß ihr von katholischer Seite die sogenannte Aussegnung

nach einem Wochenbette werde versagt werden, und es komme darauf an, ob Auguste sie zu entbehren wisse. Endlich aber, — und dieß sei das Wichtigste, fürchte er, daß in Folge der jetzigen päbstlichen Befehle und der dadurch entstandenen Aufregung es selbst dahin kommen könnte, daß die Priester dem katholischen Theile, weil er die Kinder in der Ketzerei erziehe, die Absolution im Beichtstuhl, die Sterbesacramente und das katholische Begräbniß versagen, ja ihn vielleicht gar mit dem Banne belegen könnten. Zur völligen Sicherung der Gewissensruhe und des künftigen Glücks Augustens müsse er daher wünschen, daß ihr von diesem allen nichts verborgen werde, daß sie alles wohl überlege, und nur erst dann ihn mit ihrer Hand beglücken möge, wenn sie sich diesem allen, womit man sie bestürmen könnte, gewachsen fühle" S. 184. Wir können nicht weiter in die Sache selbst eingehen; unsere Ueberzeugung drückt es aber hinlänglich aus, wenn wir sagen: dieser Antrag ist 1stens unverschämt, 2tens herzlos, 3tens unchristlich. Als ein theologisches Bedenken, nimmt sich das Räsonnement gut aus, so vorsichtig, scharf und kalt ist es. Aber nun denke sich's, wer es kann, im Munde des jungen Barons, der bis über die Ohren verliebt, das höchste Ziel seiner Wünsche mit dieser dictatorischen Härte, noch ehe er es erreicht hat, sich unterthan macht. Kalt und unempfindlich, wie wenn es sich um einen dinglichen Contract handelte, legt er alle die Momente auf die Wagschale, an welche das religiöse Leben und das einzige wahre Glück einer geliebten Person gebunden ist, und verlangt „um ihres Glückes und ihrer Ruhe willen," daß sie sich entschließe, schon vorläufig auf alles das Verzicht

zu leisten. Diese Anmuthung, den heiligsten Gefühlen und Interessen zu entsagen, erscheint um so grausamer und um so schauderhafter, als die Lage, in welcher sie aufgedrungen werden könnte, noch gar nicht vorhanden ist. Wer einen Meineid schwört, weil er anders sein augenblicklich bedrohtes Leben nicht retten kann, ist lange nicht so verrucht, als derjenige, welcher ihn schwört, lediglich um einem dritten den Beweis zu geben, daß er es nöthigen Falles könne. Die formale Abschwörung des Glaubens ist die schändlichste. Doch hinweg von dieser verächtlichen Insinuation. — Weder die Mutter noch der Vater wagen es, eine solche Eröffnung ihrer Tochter ohne weiteres zu machen. Was geschieht? Man kommt auf den Einfall, jenen guten alten Pfarrer in N., „Ehrlich“ ist sein Name, „dessen Predigt der Major mit seiner Familie vor einigen Monaten mit vieler Erbarmung beigewohnt hatte,“ zur Mittelsperson zu wählen. Doch bevor dieser seine Thätigkeit entwickelt, erscheint als zweiter Brautwerber der katholische Baron aus Westphalen, der begreiflich die schlechteste Figur macht und ganz schlecht weggeschickt wird. Witzig und zart schreibt der Bediente des Majors, ein alter Soldat, den Absagebrief mit diesen Worten: Wir Alten haben kein Glück gegen die Jugend (der Baron war ein dreißiger). Euer Gnaden haben bei dem Fräulein das Tempo verpaßt. Ein anderer hat die Festung eingenommen, und Euer Gnaden müssen die Gnade haben, hintennach zu sehen.

Nach einigen Tagen erscheint der gute Ehrlich und wird, wie zu erwarten stand, „mit großer Achtung und aufrichtigem Wohlwollen“ aufgenommen. Es bezeichnet seine kirch-

liche Richtung, daß er dem „römischen Hofsystem“ von Herzen gram war, das Episcopalsystem „für das einzig wahre, heilsame und in der katholischen Kirche hergebrachte“ erkannte und von dem Geiste der Emser Punctation ganz beseelt war. Er predigte das göttliche Wort, „das er aus der heiligen Schrift nahm,“ und seine protestantischen Zuhörer waren durch seine Sanftmuth und Liebe so angezogen, daß einige sogar katholisch wurden. So sieht man also augenscheinlich, auf welche Weise am leichtesten Proselyten zu machen sind — indem man erst selbst einer wird. In seinen Gesprächen mit der Familie von Sandau verbreitet er sich zuerst über die Kölner Sache, sodann über die gemischten Ehen. Es concentrirt sich hier alles, was der Verf. uns über diesen Gegenstand sagen wollte. Vor allem bezeugt jener, daß gemischte Ehen eben so gut glücklich sein können als ungemischte, „wenn der evangelische Theil die katholische Ueberzeugung auch da, wo sie ihm irrig scheint, achtet und gewähren läßt, der katholische Theil aber die seiner Kirche eigenthümliche Herbe und Unduldsamkeit gänzlich ablegt. In ihrer schroffen Gestalt, wie sie in den öffentlichen Bekenntnissen vorliegen, stehen freilich beide Confessionen einander feindlich gegenüber. Ein Protestant daher, der in Luthers oder Calvins Geist den Katholicismus für das Antichristenthum hält, der handelt eben so gewissenlos, wenn er eine Katholikin heirathet, als ein Katholik, wenn er an alle päpstliche Aussprüche blindlings glaubt, und die Protestanten für Teufelskinder hält, wenn er eine Protestantin zur Ehe nimmt“ S. 203. Das Fräulein denkt sich die Sache eben so, und urtheilt insbesondere, daß die Er-

kenntniß und Verehrung des wahren Gottes im Geist und in der Wahrheit, der Glaube an Christus als den Herrn und Erlöser und die Heiligung durch den Geist Gottes das Wesentliche am Christenthume, alles andere ein unwesentliches sei, worin man jedem Freiheit des Geistes gestatten müsse. In dieser Ueberzeugung nimmt das Fräulein auch gar keinen Anstand, ihre mit einem protestantischen Manne erzeugten Kinder in der protestantischen Confession erziehen zu lassen, sie würde dieß sogar selbst verlangen, weil sie den Grundsatz ihres Vaters theilt, daß alle Kinder der Confession des Familienoberhaupts folgen sollen. Aber, wirft Ehrlich ein, der katholische Pfarrer könnte unter solchen Umständen die Trauung und die Aussegnung verweigern. Macht gar nichts, entgegnet jene, der protestantische Geistliche könne beides so gut wie der katholische. „Aber wenn der katholische Geistliche die Absolution im Beichtstuhl verweigerte?“ So weiß ich einen andern, der meine Beichte nie verschmähen, und mir die Vergebung nie verweigern wird — Gott. „Aber wenn die Kirche Sie mit dem Banne belegte, und Sie ausstieße aus ihrer Gemeinschaft?“ So würde ich gehen, — zwar mit Trauer, aber gehen würde ich, und ihr als einer herrschsüchtigen, hoffärtigen und lieblosen, dem Geiste Christi untreuen Gemeinschaft den Rücken kehren. Und eben so resignirt ist das Fräulein für den Fall der Verweigerung der Sterbsacramente und des katholischen Begräbnisses. Nun, sagt der katholische Ehrlich, „wenn es so steht, so habe ich nichts mehr zu sagen, als das Wort des Herrn: „Getrost meine Tochter, nach deinem Glauben wird dir geschehen!“ Als jetzt Fräulein Auguste den guten Ehrlich bat,

er möchte sie auch trauen mit ihrem protestantischen Bräutigam, so sagte dieser „lächelnd:“ Sie kennen doch die Vorschrift, daß ich Sie zuvor ernstlich verwarnen müßte? meint übrigens selbst, er hätte dieß schon gethan. Und somit ist die Geschichte am Ende. Steinheim ist in allen Puncten aufs glänzendste befriedigt — und schenkt dem Bedienten des Majors 200 preußische Thaler.

Es ist nicht ohne wohlbedachte Absicht geschehen, daß wir den Inhalt, den Ausdruck und die Wendungen dieses Schriftchens genauer und ausführlicher darlegten, als für ein motivirtes Gesammturtheil nöthig gewesen wäre. Wir wollten, daß es sich selbst beurtheile, richte. Eine heilige Angelegenheit ist hier zur Partheisache im verächtlichen Sinne des Wortes gemacht und aus einem durchaus unedlen Gesichtspunct behandelt. Insoweit fällt die Schrift mit vielen andern, welche sich in der letzten Zeit über diesen Gegenstand ausgelassen haben, einer gerechten Vergessenheit anheim, und wir selbst hätten uns am wenigsten aufgefordert finden mögen, ihr eine unverdiente Beachtung zu schenken, wenn nicht theils der Name ihres Verfassers, theils die Absonderlichkeit der Behandlung eine Ausnahme dringend erfordert hätten. Unmöglich konnten wir doch, wie sehr auch die theologischen Principien des H. Verf. in den letzten Decennien in Verruf gekommen sind, die Ansichten eines alten und erfahrenen Kirchenvorstehers in eine Klasse werfen mit den Ergießungen einer unreifen und schandbefleckten Jugend, welche längst über alle christlich-kirchlichen Institutionen den Stab gebrochen und lediglich bemüht ist, die Rechte des

Fleisches gegen alle Anforderungen des Geistes, der Sittlichkeit und des Gewissens schamlos zu vertheidigen. Auch schien es uns nicht ohne Gefährde für die Gläubigen aller christlichen Bekenntnisse geschehen zu können, daß eine in ihren Principien und Folgen so weit aussehende, so gewichtige Angelegenheit, ehe sie noch spruchreif geworden, auf solche Weise dem Ermessen der unerfahrenen, leidenschaftlichen und maaßlosen Menge ungehindert preisgegeben würde. Wie sehr müssen wir es deßhalb bedauern, daß ein unerleuchteter Eifer einen alten und erfahrenen Theologen so weit verleiten konnte, als es hier geschehen ist. Wohl mögen wir der Absicht Gerechtigkeit wiederfahren lassen, ein Wort zum Frieden zu sagen in einer aufgeregten und düster umwölkten Zeit; aber wir durften, wir mußten erwarten, daß es auf eine milde und gerechte Weise geschehe und die Verwirrung, schon groß, schon drohend genug, nicht höher steigerte. Was ist statt dessen geschehen? Der Verf. bringt alle die Reden und die Thaten in Erinnerung, welche nie etwas anderes, als das Losungswort der Feindschaft, des Hasses und Krieges gewesen, und behandelt sie wie ganz neue, unveränderliche, nimmer verklingende Sagen und Maximen. Er erhitzt die Einbildungskraft seiner Leser mit Bildern, die längst verblichen und nur noch da und dort in dem Herzen eines argen Theologen Gestalt und Farbe haben. Die alte Mähr des unversöhnlichen, blutigen Religionshasses, wer erzählt, wer bestätigt sie immer wieder, bis es Feuer fängt in den Gemüthern, wenn nicht diejenigen, welche von weit aussehenden revolutionären Plänen der Priesterschaft, von Versuchen, die weltliche Gewalt und den Protestantismus zu unterjo-

chen, träumen und ihre Träume auf den Dächern als reine und lautere Wahrheit predigen? vgl. S. 18 f. Unser Verf. weiß die schädlichen Wirkungen des kirchlichen Fanatismus so richtig zu würdigen, und kann sich doch nicht enthalten, seinen protestantischen Lesern die gehässigsten Insinuationen von der katholischen Lehre, den katholischen Priestern und Institutionen zu machen. Was ist denn das für eine Consequenz? Warum pflanzt man denn, was man eben ausrotten will? Was soll es denn helfen, durch Vorspiegelung eines überall nicht vorhandenen Fanatismus auf der einen Seite, die Fackel des Zorns, der Verachtung und des Hasses auf der andern anzuzünden? Will man Beelsebub durch Beelsebub austreiben? Ich wollte es noch geschehen lassen; aber laßt doch erst den Bösen hervorbrechen, daß ihr seines Daseins gewiß seid (den Guten wird er ohnehin nichts anhaben), und schreiet nicht vorher; denn das Sprichwort sagt: malst du den Teufel an die Wand, so kommt er. Und darnach geht's jetzt leider nur zu oft. Erst träumen die Leute: da hab' ich den Unhold gesehen, dann sagen sie: und dort läuft er umher; und siehe da! der Böse ist zwar nicht da, aber der Nachbar gerirt sich gegen seinen Nachbar, wie ein Böser gegen den Bösen.

Von einem uneingenommen, wohlgesinnten und eines edlen Zweckes sich bewußten Bemühen, die kirchlich aufgeregten und gegen einander erhitzten Gemüther zu besänftigen und zu einem klaren Urtheil geschickt zu machen, hätten wir also vor allem erwarten dürfen, daß die alten, windschiefen, längst wiederlegten Anschuldigungen des Aberglaubens

und der Lieblosigkeit nicht aufs neue erhoben, und den Katholiken die Anbetung der Heiligen und die Verdammung der Akatholiken Schuld gegeben; daß die Träume von weitaussehenden, revolutionären Plänen der katholischen Priester auf Untergrabung der weltlichen Macht und Ausrottung der Protestanten nicht für baare Wahrheit ausgeboten; daß Ehrlosigkeit, Wort- und Treubruch und Rebellion nicht als Bedingungen eines eifrigen kirchlichen Glaubens dargestellt, und überhaupt alle die Verunglimpfungen und Verhetzungen ferne gehalten worden wären, welche eben so sehr der Wahrheit als der Liebe widersprechen, und über einen ganzen Stand, ja über eine aus Millionen Christen bestehenden Confession hingeworfen, mit Unwillen und Verachtung zurückgegeben werden müssen. Unser Verf. hatte, laut der Vorrede, den löblichen und edlen Zweck, der durch die neuesten kirchlichen Ereignisse angeregten (übrigens doch keineswegs allgemeinen und in allen Ländern gemischter Confession sich offenbarenden) Erbitterung zwischen Katholischen und Protestantischen zu steuern, beide Theile zu christlicher Verträglichkeit und Einigkeit zu stimmen und dem lieblosen Ketzerhasse zu begegnen; aber dabei Mittel in Bewegung gesetzt, von denen er nicht so kurzsichtig hätte sein sollen zu wissen, daß sie zu allem andern, nur nicht zur Verständigung zum Frieden und zur Liebe führen.

Abgesehen von den gehässigen und unlautern Insinuationen, die der Verf. seinen Lesern von den Katholischen macht, so ist der Katholicismus, wie er ihn will und duldet, und den er als verträglich mit den Principien des

Staatsrechts, als angemessen den socialen Verhältnissen unserer Zeit und würdig der Fraternität der evangelischen Confession und der Christgläubigen aller Schattirungen darstellt, eben gar nicht mehr Katholicismus, sondern höchstens, ich betone es, höchstens ein hallischer Protestantismus. Alle Katholiken also, welche wissen was sie sind, was ihre Kirche ist und glaubt, werden sich mit Unwillen von seinen Zumuthungen, Versprechungen und Liebkosungen abwenden, und mit Schmerzen die neue Bestätigung einer alten Wahrnehmung hinnehmen: daß hier eben nur wieder einer aufgetreten ist, der sein Schärflein beitragen wollen, die katholische Kirche durch allerlei glattes Gerede, durch beleidigendes Schönthun und Süßthun von dem Felsen wegzuspülen. Dem liegt aber eine arge Illusion zum Grunde. Weil der Fels alt ist, so sieht man von Außen allerlei Moose, Schwämme und anderes Gezicht an ihm, und weil diese, wie alle Schmarotzer, leicht mit sich umgehen und sich's gefallen lassen, an jeder Tafel zu essen, wo für sie gedeckt ist, so hält man, einfältiger Weise, die ganze Masse für ein Conglomerat von lauter Kryptogamen, und den Fels für durch und durch verwittert. Was nun diese Anhängsel betrifft, so gestehen wir, daß es sich nicht verlohnt, so viele Worte um ihretwillen zu machen. Sie fallen schon von selbst ab, und sind schon zum voraus von allem dem überzeugt, was man ihnen sagen, und zu allem dem bereit, was man von ihnen verlangen will. Die andern dagegen, welche mehr nach Innen wurzeln, lassen sich durch so lockeres und loses Gerede nicht herauslocken; im Gegentheil, sie ziehen sich noch weiter nach Innen zurück, um nicht geärgert zu werden. — Da-

bei kommt also nichts heraus, wenn man Gegensätze durch Auflösung des einen Gliedes vermitteln will, und der Versuch des Hrn. Bretschneider ist als gänzlich verunglückt und mißlungen zu erachten wie im Allgemeinen, so auch insbesondere im Puncte der gemischten Ehen.

Kuhn.

Inhalts-Verzeichniß

des

zwanzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

	Seite
Ueber den Bildungsgang Jesu. Kuhn. . .	1
Tertullian als Apologet. Hefele. . . .	30
Wissenschaftlicher Zustand im südwestlichen Deutschland, während des 9., 10. und 11. Jahrhunderts. Hefele.	201
Die spätern Schicksale Johannes des Täufers. Mack.	256
Ueber die ursprünglichen Leser des Briefs an die Hebräer. Mack.	385
Ueber Rabanus Maurus. Kunstmann. . .	429
Der Glaube und die Geburt aus Gott in ihrer Einheit dargestellt nach dem Johanneischen Lehrbegriff. Oehler.	599
Zur Lehre von der göttlichen Erwählung. Kuhn.	623

II. Recensionen.

		Seite
Brenner, System der katholischen speculativen Theologie. Drey.		83
Dähne, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffs. Kuhn.		104
Nork, der Prophet Elias, ein Sonnenmythus	Welte.	119
Dereser und Scholz, die hl. Schrift des A. Test.	Welte.	136
Martinet, hebräische Chrestomathie.	Welte.	138
Walchii, bibliotheca patristica ed. Danz.	Hefele.	151
Höninghaus, gegenwärtiger Bestand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise.	Hefele.	168
Erbauungsbücher von Püllenberg, Biggel, Goßler und Münch. Schwegler.		195
Windischmanni, vindiciae petrinae. Mack.		301
Tertullians Schriften, übersetzt und bearbeitet von Besnard. Hefele.		310
Bähr, die christlich-römische Theologie. Hefele.		317
Matthies, Propädeutik der neutest. Theologie. Kuhn.		327
Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre. Kuhn.		483

	Seite
Klee, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1r Bd. Hefele.	514
Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2r Bd. 1. Abth. Hefele.	530
Nork, die Weihnachts- und Osterfeier. Welte.	536
Kempis, Thomas von, die Nachfolge Christi. Hefele.	548
Zum Preußischen Kirchenrecht. F. H.	555
Kuhn, das Leben Jesu. Selbstanzeige.	564
Hävernick, Einleitung in das A. Testament. Welte.	684
Staudenmaier, der Geist des Christenthums. Hefele.	703
Rothensee, der Primat des Pabstes.	712
Krüger, Heinrich Grégoire. Hefele.	720
Hagel, Handbuch der kathol. Glaubenslehre. Kuhn.	741
Bretschneider, der Freiherr von Sandau oder die gemischte Ehe. Kuhn.	752

III. Urkunden.

Allocution des Pabstes vom 10. Dezbr. 1837.	195

IV. Intelligenzblatt.

	Seite
Unterschobene Decrete Adrian I. u. Leo VII. (Schluß) Kunstmann.	338
Bautain, an den Bischof von Straßburg.	353
Der Cardinal Mezzofanti.	376
Möhlers Nekrolog.	576

Literarische Anzeigen.

Mit hohen Approbationen

erschien so eben in zwei neuen Handausgaben in der Palm'schen Verlagsbuchhandlung in Landshut und ist in allen Buchhandlungen zu haben.

Das neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi

nach der unübertroffenen, allein mit päpstlicher Approbation versehenen und durch Anmerkungen erläuterten Uebersetzung des hochw. Dr. Joseph Franz Allioli. In zweierlei Ausgaben. 1e Ausg., Velinp. in schönem Taschenf. mit kurzen Anmerk. 1 fl. 30 kr. rhein. oder 21 gGr. 2e Ausg., Druckp. in dems. Format, jedoch ohne Noten und Anmerk. 48 kr. rhein. oder 12 gGr.

Die Verlagshandlung erlaubt sich darauf aufmerksam zu machen, daß diese beiden kleinen Ausgaben als Handausgaben zur bequemen Uebersicht des Textes wie zum cursorischen Nachlesen zu betrachten, übrigens auch ganz besonders geeignet als Lehrbuch für Schule und Haus und als Preisebücher sind. Bei Abnahme von Parthieen sichern wir außergewöhnliche Vortheile zu.

Folgende größeren Ausgaben des neuen Testamentes von Dr. J. F. Allioli sind früher schon erschienen: Groß Oktav-Ausg. mit vollständ. Commentar Ausg. Nr. I., 2 Bde. Velinp. mit 13 Stahlstichen, 5 fl. 24 kr. rhein. oder 3 Thlr. 9 gGr. 2e Ausg. 2 Bde. Druckp. mit 13 Stahlst. 4 fl. rhein. oder 2 Thlr. 12 gGr. 3e Ausg. 2 Bde. Druckp. oane Stahlst. 1 fl. 45 kr. oder 1 Thlr. 3 Gr.

In der Joh. Palm'schen Verlagsbuchhandlung in Landshut ist nun vollständig erschienen, und in allen Buchhandlungen zu haben.

Legende der Heiligen

auf alle Tage des Jahres, oder die Herrlichkeit der katholischen Kirche, dargestellt in den Lebensbeschreibungen der Heiligen Gottes. Ein christkatholisches Hand- und Hausbuch zur Belehrung und Erbauung der Christen; vom Dompapitular Anton Mätzler in Augsburg. Dritte verbesserte Auflage. Mit hohen Approbationen. 2 Bd. in groß 4. mit schönen Stahlstichen. 140 Bogen stark. Preis 4 fl. 30 kr. rhein. oder 2 Thlr. 18 ggr.

Fromme Christen jeglichen Standes und in allen Verhältnissen des Lebens werden reichen Trost und innige Erbauung aus diesem lehrreichen Buche schöpfen. Deßhalb darf die Legende eine reiche Quelle der würdigsten Empfindungen und Betrachtungen, ein wahres Hausbuch genannt, und gläubigen Familien zuversichtlich empfohlen werden. Man kann die Legende auch in Monatsheften, jedes zu 36 kr. rhein. oder 9 ggr. nach und nach beziehen.
